REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

PREMIÈRE ANNÉE. — NUMÉRO 3

JUILLET 1920

LA VIE ÉRÉMITIQUE AU MOYEN AGE..... Dom L. Gougaud ... 209

NOTES ET DOCUMENTS :

LES ÉCRITS SPIRITUELS DU P. V. HUBY... J. V. Bainvel..... 241

LA VERTU EST-ELLE UN EFFORT ?..... O. Marchetti..... 263

OBSERVATIONS ET REMARQUES DE DIRECTEURS : 1. — NOTES SUR LA VIE MYSTIQUE..... P. S..... 273

COMPTES RENDUS :

S. E. LE CARD. MERCIER. LA VIE INTÉRIEURE (J. de Guibert). — *J. DURANTEL.* S. THOMAS ET LE PSEUDO-DENIS (F. Cavallera). — *E. SEILLIÈRE.* FÉNELON ET MADAME GUYON (P. Dudon).. 280

CHRONIQUE 293

BIBLIOGRAPHIE 304

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

France et Belgique..... 12 fr. — Union Postale..... 15 fr.

Un Numéro séparé : 4 fr.

L'abonnement est annuel et part de janvier.

ADMINISTRATION { Toulouse. 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.
Paris (7e). Bureaux des *Etudes*. 5, place Saint-François Xavier. *Chèques-postaux*, Paris, c/c. 155-55.

Tout ce qui concerne l RÉDACTION doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. de Guibert, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

Paraîtront dans les prochains numéros de la Revue :

L'Origine véritable des homélies spirituelles de Macaire ..... Dom A. Wilmart.

Notes de neuropathologie..... L. Boulé.

Sur ce qui différencie, du point de vue de l'observation, certains phénomènes propres aux états mystiques d'avec les manifestations semblables de l'hystérie..... Aug. Valensin.

Le don d'oraison..... Alb. Valensin.

Sur l'objet propre de la Théologie spirituelle. Alb. Valensin.

La doctrine de l'amour pur d'après le P. Surin S. Harent.

L'abandon a la Providence dans le livre de Job. J. Calès.

Illumination prophétique et illumination mystique..... J. Calès

L'« ascétisme » de Saint Paul..... F. Prat.

Qu'est-ce qu'une imperfection ?..... J. de Guibert.

La diversité des rites dans l'Eglise : quelques traits de son influence sur les formes de la piété personnelle..... A. Malvy.

Les correspondances spirituelles dans la littérature patristique ..... F. Cavallera.

Est-ce la passivité de la charité ou la passivité de la connaissance surnaturelle qui caractérise essentiellement et « in recto », les états mystiques de contemplation ?... N. Balthasar.

L'Oraison simplifiée du P. Balthasar Alvarez. P. Dudon.

LA VIE ÉRÉMITIQUE

AU MOYEN AGE

A toutes les époques, il y a eu des ermites dans la Chrétienté, même au dix-septième siècle (1), même au dix-neuvième ; et il s'en rencontre encore quelques-uns de nos jours. Mais c'est au moyen âge, et principalement aux onzième, douzième et treizième siècles, que la vie érémitique a été le plus florissante en Occident et a produit ses plus beaux exemplaires. Presque tous les grands fondateurs d'ordres religieux de ces temps et un bon nombre de fondateurs de monastères ont pratiqué cette forme de vie ascétique. Il suffira de rappeler les noms suivants : S. Romuald, le Bienheureux Hildemar, initiateur des chanoines réguliers d'Arouaise, S. Bruno, S. Robert de Molesme, S. Etienne de Muret, fondateur de Grandmont, le B. Vital de Savigny, le B. Robert d'Arbrissel, S. Bernard de Tiron, Raoul de la Futaie, Pierre des Etoiles, fondateur de Fontgombaud, Robert d'Aurillac, fondateur de la Chaise-Dieu, S. Guillaume Magno, fondateur des Guillelmites, S. Jean de Matha. S. François d'Assise et ses premiers disciples demeurèrent aussi, tout d'abord, dans la solitude.

On se propose d'étudier, dans ce travail, les ascètes vivant isolément ou par petits groupes, mais non pas ceux qui se réunirent pour former des communautés ou des colonies semi-érémitiques, comme les Camaldules, les Char-

(1) A. Gazier, *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris, 1904, p. 211 sq. ; Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. Ier : *l'Humanisme dévot*, Paris, 1916, p. 336.

treux, les Ermites de Saint-Augustin (2). On ne s'occupera pas non plus des reclus et des recluses, dont le genre de vie mérite une étude spéciale.

Pour étudier la vie érémitique médiévale, on dispose de nombreuses sources d'information. Nous n'avons pas cru devoir nous contenter de puiser exclusivement aux sources latines (vies de saints, chroniques, textes historiques, liturgiques, etc.). Nous avons aussi mis résolument à contribution les textes français, anglais, allemands, irlandais. La plupart de nos chansons de geste, des romans d'aventure, des contes et autres œuvres rédigées en langue vulgaire ont eu pour auteurs des gens d'église, ou ont été élaborées sous l'influence des moines et des clercs, gens bien placés pour connaître la vie des ermites. Et, de fait, l'ermite était une figure si familière au moyen âge, que la place qu'il occupe dans ces productions littéraires est loin d'être sans importance. Cette « littérature de grand air », comme on l'a appelée, nous offre des peintures souvent aussi exactes et presque toujours plus vivantes des mœurs du temps que les textes rédigés en latin. « Le fond des récits épiques est réaliste et historique », a-t-on dit avec justesse. Non point que les chansons de geste utilisent toujours des événements précis ; mais « elles narrent, avec l'idéalisation inhérente à toute œuvre d'art, des aventures dont les modèles se retrouvent dans la vie journalière, elles dépeignent des sentiments et des mœurs imités du réel (3) ».

Aussi croyons-nous qu'une étude du genre de celle-ci, qui serait basée uniquement sur un dépouillement consciencieux de la collection patristique de Migne, risquerait de

(2) On trouvera une liste des congrégations d'ermites dans l'art. *Einsiedler* du *Kirchenlexicon* de HERGENROETHER et KAULEN.

(3) GONZAGUE TRUC, *Sur la littérature du moyen âge* (*Revue du mois*. XV, 1913, p. 203). Consulter, en outre, sur ce point GASTON BOISSIER, *Les épopées françaises du moyen âge* (*Revue des deux mondes*, 15 juillet 1884, p. 254), J. FLACH, *La naissance des chansons de geste* (*Journal des savants*, 1909, p. 31-34), et surtout J. BÉDIER, *Les légendes épiques ; recherches sur la formation des chansons de geste*, Paris, 2e éd., 1914.

laisser dans l'ombre plus d'un détail précieux, non point seulement pittoresque, mais même d'une réelle valeur documentaire.

*
* *

I. Position canonique des ermites. — Les ermites dont il sera question dans le présent travail sont désignés dans les textes latins sous le nom d'*eremitae* ou d'*anachoritae*. *Anachorita* est aussi employé quelquefois pour désigner les reclus, immobilisés dans une étroite cellule, lesquels cependant sont plus souvent appelés *inclusi*.

Il y eut, au moyen âge, beaucoup de reclus et beaucoup de recluses. Mais on conçoit que la vie érémétique non recluse, dans la solitude des bois, des îles et des déserts, ne convenait en aucune façon au sexe féminin. Aussi les exemples de femmes-ermites sont-ils extrêmement rares (4). Les autorités ecclésiastiques durent interdire ce genre de vie aux femmes qui eurent la fantaisie de vouloir l'embrasser.

L'ermite était un personnage dont l'existence était officiellement reconnue. Au sixième siècle, la règle de S. Benoît, la grande règle monastique de l'Occident, l'avait rangé dans la catégorie des ascètes authentiques (5), et les canons des conciles s'étaient occupés de régler l'accès à la vie érémitique (6). Dans les documents officiels, les ermites ne manquaient pas de faire suivre leur signature du mot « *eremita* (7) », de même que, de nos jours, un religieux fait suivre son nom des initiales de son ordre. Par son vêtement

(4) Voir l'histoire curieuse et authentique d'une femme ermite en plein XVIIe siècle, chez Gazier, *loc. cit.*

(5) *Regula S. Benedicti, cap. I : De generibus monachorum.*

(6) Concile de Vannes de 463. can. 7 (Mansi, t. VII, col. 954); Conc. d'Agde de 506, c. 38 (VIII, 331); Conc. de Tolède de 648, c. 5 (X, 769); 2e Conc. *in Trullo* de 692, c. 41 (XI, 964).

(7) On trouve de nombreuses signatures d'ermites au bas des chartes du XIIe siècle. Voir notamment Anger, *Cartulaire de l'Abbaye de St-Sulpice-la-Forêt*, Rennes, 1911, p. 420, 433, Léon Maitre et P. de Berthou, *Cartul. de l'Abbaye de Ste-Croix-de-Quimperlé*, Rennes, 1904, p. 218, Morin, *Preuves de l'hist. de Bretagne*, t. I, col. 554.

l'ermite se distinguait facilement des autres religieux (8).

Il avait sa place marquée dans l'économie ecclésiastique. « Moines, chanoines, ermites » de telles mentions ne sont pas rares (9). Un ordre d'énumération assez curieux se présente dans le *Liber vitae* de l'église de Durham : *nomina regum vel ducum, — nomina reginarum et abbatissarum, — nomina anachoritarum, — nomina abbatum gradus presbyteratus*, etc. (10). Les plus anciennes insertions dans cet obituaire remontent au neuvième siècle. Une litanie du missel irlandais de Stowe, lequel appartient à cette même époque ou au siècle suivant, renferme une invocation « *per theoricam vitam anachoritarum* (11) ». Enfin, actuellement encore, les ermites sont invoqués conjointement avec les moines dans les litanies des saints : *omnes sancti monachi et eremitae*. La place des ermites est donc formellement reconnue, au sein de la société chrétienne, dans l'Eglise militante comme dans l'Eglise triomphante.

A toute époque on trouve des ermites indépendants. Toutefois, les conciles s'occupèrent de bonne heure de soumettre à l'approbation et au contrôle des évêques et des abbés les vocations à la vie solitaire (12). L'entrée en solitude était souvent inaugurée par l'émission de vœux qui donnait lieu à une véritable profession religieuse. On possède le texte d'une licence accordée par Thomas de Cor-

(8) « Clotheden hem in copis to ben knowen from othere ;
And shopen hem heremites here ese to have. »
(*Piers the Plowman*, *Ed.* Skeat, B. *Prol.* v, 56-57).

(9) *Manners and Mede of the Mass*, dans *Lay Folks Mass Book, éd.* T. S. Simmons, London, 1879, p. 595. — Robert, évêque de Langres, ayant reçu le rouleau mortuaire de S. Bruno. promet les prières des chanoines, prêtres, moines et ermites de son diocèse (Bollandistes, Oct., III, p. 743).

(10) *Liber vitae eccles. Dunelmensis*, London (*Surtees Soc.*), 1841.

(11) *Ed.* F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 244.

(12) Voir les statuts de Richard II, roi d'Angleterre, cités par Jusserand, *English Wayfaring Life in the Middle Ages*, London, 1892, p. 139 ; du même, *Les Anglais au moyen âge*, Paris, 1893, p. 76, et les textes des conciles cités plus haut.

bridge, archevêque d'York de 1300 à 1304, à Simon de Meynill de mener la vie érémitique en compagnie d'un certain frère Jean (13). Avant de s'installer dans la solitude de Finchale, sur les bords de la Wear, à quelques miles de Durham, Godric († 1170) requit la permission de son évêque (14). De même, au douzième siècle également, Barthelemy, l'ermite de l'île de Farne (15).

Le biographe de S. Etienne de Muret († 1124) nous a conservé la formule de sa profession érémitique. Nous la citons à titre de spécimen :

Ego, Stephanus, abrenuntio diabolo et omnibus pompis eius, et offero atque reddo meipsum Deo Patri et Filio eius et Spiritui sancto, trino et uni Deo vivo et vero. (*Ayant écrit son acte de profession et ayant mis à son doigt un anneau comme marque de l'alliance qu'il voulait contracter avec Jésus-Christ, il plaça sa charte de profession sur sa tête et ajouta ce qui suit*) : Omnipotens et misericors Dominus, Pater et Fili et sancte Spiritus, qui semper et idem permanens vivis et regnas, trinus et unus Deus, ego, frater Stephanus, promitto tibi me amodo serviturum in hoc eremo in fide catholica ; et propter hoc pono chartam istam super caput meum et annulum istum in digito meo, ut in die obitus mei sit mihi haec promissio et haec charta scutum et defensio contra insidias inimicorum meorum. Quaeso, Domine, ut reddas mihi vestem nuptialem, et in numero filiorum sanctae Ecclesiae me numerare digneris, et ad caenam nuptiarum Filii tui, sanctissime Pater, animam meam de corpore exeuntem, charitatis tuae veste indutam in regnum tuum cum sanctis omnibus introducas, qui vivis, etc. (16).

Le pontifical d'Edmond Lacy († 1455), évêque de Hereford, puis d'Exeter, qui renferme le rituel de la *reclusio anachoritarum* pour l'un et l'autre sexe, contient de plus un *officium induendi et benedicendi heremitam* avec orai-

(13) Registre inédit de Thomas de Corbridge.

(14) Reginald, *Libellus vitae Godrici, cap.* 20, éd. Stevenson, London, (*Surtees Soc.*), 1847, p. 66.

(15) *Vita*, III, 19 (Boll., juin, V, 717).

(16) *Vita*, 15 (Migne, P. L., 204, 1016).

sons propres, office de la vêture, chant du *Veni creator*, etc. La première oraison est ainsi conçue :

Deus qui filios Israel in heremi solitudine manna pascendo celesti quadraginta annis manere fecisti, quique vitam heremiticam, tam per Filium tuum quadraginta diebus et quadraginta noctibus quam per prophetas et sanctos in heremo degentes, tibi non modicum placere monstrati ; concede propitius ut hic famulus tuus N. similem pro modulo suo eligens vitam, sic in proposito heremitice discipline mores suos mutet, aptet et componat, quatenus perseveranter proficiens, ad hujus vite perfectionem attingere et ad gaudia perfectorum valeat pervenire. Per eumdem, etc. (17).

Suit une oraison *ad exeundum habitum secularem ;* puis la monition suivante accompagne la remise de l'habit érémitique :

Frater, ecce damus tibi habitum heremiticum, cum quo monemus te vivere amodo caste, sobrie et sancte, in sanctis vigiliis, jejuniis, laboribus, precibus et misericordiae operibus, ut habeas vitam eternam et vivas in secula seculorum.

L'oraison *ad exeundum* de ce pontifical et d'autres documents prouvent que des séculiers accédaient directement à la vie érémitique sans passer par la vie cénobitique. Mais la méthode la plus recommandée, préconisée par les ascètes de tous les âges et sanctionnée par la règle de S. Benoît, voulait que le candidat à la vie érémitiqne fît d'abord un long stage préparatoire dans un monastère. Suivant S. Pierre Damien, le cloître est le noviciat de l'ermite (18). « Ce n'est qu'après de longues années de luttes dans la palestre spirituelle, écrivait Etienne de Tournai, qu'il est per-

(17) *Liber pontificalis Edmundi Lacy*, Exeter, 1847, p. 129-130.

(18) Petrus Dam., *Epist.* 12 (P. L., 144, 393). — Tel était aussi le sentiment de S. Romuald, comme le montre Walter Franke, *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit* (*Historische Studien* d'Ebering, 107, 1913, p. 113).

mis d'ambitionner la solitude (19). » De désastreuses expériences avaient en effet montré que la solitude ne convient pas à la jeunesse. « De jeune hermite vieil diable », le proverbe était courant à la fin du moyen âge (20).

*
* *

II. Ermites clercs, ermites laïques. — Beaucoup d'ermites étaient et demeuraient laïques. Girard de Roussillon, errant dans la forêt d'Ardenne, rencontre un ermite à qui il demande s'il connait un prêtre dans le voisinage. « Non, répond le solitaire sylvestre, pas même de clerc (21). » Godric resta laïque toute sa vie, Etienne de Muret ne dépassa probablement pas le diaconat. Par contre, au bas d'une charte de l'an 1181, trois solitaires, Geoffroy, Odon et Juhel, signent « presbiteri et heremitae (22). »

En effet, il ne manquait pas non plus d'ermites prêtres. Le 6 août 1383, Thomas de Brantingham, évêque d'Exeter, accorde à un certain David Bukketore, « pauperi heremitae », l'autorisation de célébrer la messe dans la chapelle de Saint-Jean près de Tavistock (23).

L'ermite avait généralement, près de sa cellule ou de sa cabane, sa propre chapelle ou son propre oratoire, où il disait la messe, s'il était prêtre, où il se retirait pour dire ses heures et pour prier. L'oratoire du solitaire Robert à Knaresborough, dans le comté d'York, était établi dans l'excavation d'une caverne. On montre encore l'autel, taillé

(19) Stephanus Torn., *Epist.* 159 (P. L., 211, 446). — Sur la nécessité d'une probation antérieure dans un monastère, voir également les textes conciliaires indiqués et Bède, *Hist. eccles.*, III, 19 (P. L., 95, 148).

(20) Ce proverbe est cité par Rabelais, IV, ch. 64 et par Noël du Fail, *Contes d'Eutrapel*, *éd.* E. Courbet, Paris, 1894, p. 141.

(21) *Girart de Roussillon*, *éd.* Paul Meyer, Paris, 1884, p. 234. Cette œuvre date de 1150-1180 (Bédier, *Légendes épiques*, t. II, p. 3).

(22) *Cartul. de St-Sulpice-la-Forêt*, *éd. cit.*, p. 433.

(23) G. Oliver, *Monasticon dioecesis Exoniensis*, Exeter, 1846-54, p. 93.

dans le roc, où l'ermite célébrait les saints mystères (24).

Les chansons de geste et les romans d'aventure, au douzième et treizième siècles, mentionnent très fréquemment des chapelles d'ermites :

Plorant s'en vint par le boscage ;
et quant il vint à l'hermitage
si se descent et se désarme,
son ceval atace à. i. carme,
puis si s'en entre ciés l'ermite ;
en une capièle petite
trova l'ermite (25). (Perceval le Gallois)

Tant lo prie Claudas en chevauchant, qu'ils sont venu a une église qu'ils orent veü pres do chemin a destre, si estoit uns hermitages. (26). (Lancelot en prose)

Tant ont erré qu'a l'ermitage
viendrent ensemble li amant.
L'ermite Ogrin trovent lisant,
assis se sont en la chapele (27).
(Tristan de Béroul)

Un seinz hermites i maneit
e une chapele i aveit.
quarante anz i aveit esté (28).
(Lai d'Eliduc)

(24) Miss R. M. Clay (*The Hermits and Anchorites of England*, London [1914]), donne de bonnes illustrations reproduisant des vues de chapelles d'ermites, notamment celle de Robert (*pl.* 15 et suiv.).

(25) *Ed.* Ch. Potvin, t. II, *Le poème de Chrestien de Troyes*, Mons, 1866, p. 258. — La partie de *Perceval* due à Chrétien date de 1174-1177 (G. Paris, dans le *Journal des Savants*, 1902, p. 305-306).

(26) *Ed.* Gerhard Braeumer, *Der altfranzösische Prosaroman von Lancelot del Lac* (*Marburger Beiträge zur romanischen Philologie*, II), Marburg, 1911, p. 54. — Une miniature du Ms. de *Sir Lancelot* (Brit. Mus., *Addit.*, 10293, *fol.* 56), de l'année 1316, représente l'ermite sur le seuil de sa chapelle. E. L. Cutts en a donné une reprod. dans l'*Art Journal*, nouv. sér. t. VI, 1860, p. 19.

(27) *Ed.* E. Muret, Paris, 1903, v. 2290 (vers l'an 1150).

(28) Marie de France, *Lai d'Eliduc*, v. 891.

Pour dire qu'un ermite célébrait la messe, c'est presque toujours le verbe « chanter » qu'emploient nos conteurs :

> Au mostier (29) vont orer andui
> et firent de saint Esperite
> messe chanter à un hermite (30).
>
> (Erec et Enide)

> Ung hermitage trova le Barbarin ;
> l'ermite est apelé Corentin,
> messe chantant dou baron saint Martin (31).
>
> (Chanson d'Aquin).

De même les conteurs anglais disent « to sing a mass (32) », manière de parler calquée sur le latin « missam cantare », expression dont les textes hagiographiques ou annalistiques de l'époque offrent maints exemples ; ce qui ne signifie nullement une « messe chantée » dans l'acception aujourd'hui reçue. La messe d'un ermite dans sa petite chapelle, perdue au fond des bois, ne pouvait être qu'une messe basse (*missa privata*). Il suffira de citer les textes suivants, qui s'échelonnent entre le neuvième et le douzième siècles pour prouver que l'expression *missam cantare* (ou *canere* ou *decantare*) ne signifiait pas autre chose que « célébrer, réciter la messe » :

Nullus presbyter *solus* (33) missam cantare valet recte (34). —

(29) « Moustier » avait souvent, on le sait, le sens d'église en général. On trouve même, au XIIe siècle, *monasterium* = *ermitage*, dans la *Vita Godrici* de Reginald, *cap.* 54, 55.

(30) *Ed.* W. Foerster, *Christian von Troyes sämtliche Werke*, Halle, 1890, t. III, p. 26 (v. 700).

(31) *Ed.* Jouon de Longrais, Nantes, 1880, v. 3025. Ce roman est l'œuvre d'un Breton du XIIe siècle (La Borderie, *Hist. de Bret.*, III, p. 241-242). — Sur l'expression « messe chanter », voir encore *Aiol* (fin du XIIe siècle), éd. J. Normand et G. Raynaud, Paris, 1877, v. 535-539, et la remarque de Léon Gautier, *Chevalerie*, p. 547, n. 1.

(32) « The prest that shal thy masse synge » (*Manners and Mede of the Mass, éd. citée*, p. 595). Voir d'autres textes anglais cités par T. E. Bridgett, *A Hist. of the Holy Eucharist in Great Britain*, *éd.* H. Thurston, London, 1908, p. 84.

(33) C'est-à-dire « sans servant. »

Semper lumen ardeat cum missa decantatur (35). — De *privata* missa, quomodo sit cantanda, id est *legenda* : sacerdos si *privatam missam* cantare voluerit, etc. (36). — Paralyticus autem erat et prae manuum tremore assiduo *sine astantium auxilio presbyterorum* missam canere non potuit (37).

A ces textes significatifs nous pourrions ajouter d'autres témoignages nombreux et aussi probants. On disait pareillement « psalterium, hymnos decantare » avec le sens de réciter (38).

Godric, nous l'avons dit, était laïque. Un moine de Durham venait tous les dimanches dire la messe dans son ermitage, et le pieux ermite avait le privilège de conserver le Saint-Sacrement dans sa chapelle (39).

*
* *

III. Vie matérielle. — L'ermite recherche les lieux du monde les plus inaccessibles pour travailler dans la paix à son avancement spirituel. La forêt et la montagne, les îles des fleuves et de la mer (ces derniers lieux l'isolent encore mieux du reste du monde) l'attirent tout particulièrement. Il en est sur qui le texte de l'*Epître aux Hébreux* (xi, 38), qui décrit la vie des premiers ascètes, errant dans les déserts, cherchant un refuge dans les monts, les grottes et les cavernes, a fait une très vive impression, et ceux-là ne veulent point avoir d'habitation propre. Ils errent sans demeure

(34) Conc. de Mayence de 813, c. 43 (Mansi, XIV, 74).
(35) Lois d'Edgar, 42 (Migne, P. L., 138, 502)
(36) Guillaume d'Hirshau, *Consuetudines*, I, 86 (P. L., 150, 1015).
(37) Thietmar de Mersebourg, *Chronicon*, VII, 41 (P. L., 139, 1393) ; Marianus Scottus, *Chronicon*, III. — Voir sur la question les remarques de Baluze, *Capitularia*, Parisiis, 1677, note du t. II, p. 1168.
(38) *Vita Wilelmi Firmat*, II (Boll., avril, III, p. 339) ; Pierre Damien, *Opusc.* XV, 14 (P. L., 145, 347).
(39) Reginald, *Vita Godrici*, 49. Cf. Bridgett, *Op. cit.*, p. 235-236.

fixe et utilisent les abris naturels contre la rigueur des saisons et les dangers de la nuit (40).

Toutefois, c'est vers les bois et les forêts que les promesses évangéliques ont poussé le plus grand nombre de solitaires. « Ecce nos reliquimus omnia : voilà, dit S. Pierre Damien, les paroles qui ont rempli les forêts d'anachorètes (41). » Et S. Bernard dit combien excellente est la paix des bois pour la vie spirituelle : « Les forêts t'apprendront plus que les livres. Les arbres et les rochers t'enseigneront des choses que ne t'enseigneront point les maîtres de la science (42). » Le grand souffle d'ascétisme qui souffle sur toute l'Europe occidentale, au onzième et douzième siècles, du sud de l'Italie au nord de l'Ecosse, entraîne des foules d'ascètes au fond des bois. C'est alors que l'on vit les régions forestières des confins du Maine, de l'Anjou, de la Normandie et de la Bretagne se changer en une nouvelle Thébaïde. Des colonies de solitaires se groupèrent là autour de maîtres enthousiastes et austères, Robert d'Arbrissel, Vital de Mortain, Bernard de Tiron, Raoul de la Futaie, *principes et magistri eremitarum* (43). Les chansons de geste, miroir de la société du temps, se plaisent à esquisser maintes silhouettes d'ermites menant dévote vie « dedans le hault boscage », « au fond du bois ramé (44). »

(40) *Vita Bernardi Tironensis*, IV (Boll., avril, II, 230) ; PIERRE DAMIEN, *Opusc.* XV, 3 (P. L., 145, 330). Voir R. M. CLAY, *The Hermits and Anchorites*, pl. III.

(41) *Serm.* IX (P. L., 144, 549).

(42) « Experto crede : aliquid amplius invenies in sylvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te quod a magistris audire non possis » (*Ep.* 106, P. L., 182, 241-242).

(43) Sur ce mouvement, voir notamment Dom LÉON GUILLOREAU, *La vie monastique au déclin du XIe siècle : les anachorètes dans le Maine* (*Revue du Maine*, t. XLIX, 1901, p. 113 sq. et t. LII, p. 121 sq.) ; H. O. TAYLOR, *The Medieval Mind*, London, 1911, t. I, ch. XVI ; I. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Leipzig, 1903 ; WALTER FRANKE, *Op. cit.*

(44) *Moniage Guillaume*, 2e rédaction, vers 1160, *éd.* PH. AUG. BECKER, *Die altfranzösische Wilhelmsage*, Halle, 1896, p. 160 ; *Li romans de Berte aus grans piés*, *éd.* P. PARIS, Paris, 1832 (XLV, p. 64) ; Chrestien

La forêt fournit à l'anachorète les quelques matériaux dont il a besoin pour construire sa logette toute primitive. L'ermite Pierre, dont Bernard de Tiron fut le disciple, se construisit une case dans les ruines d'une église avec des écorces et des branches de chêne (45). Beaucoup d'autres solitaires se contentent également d'une habitation faite de branches entrelacées (46). Une miniature du *Lancelot* de Londres nous offre un exemple d'habitacle érémétique de ce genre (47).

Quelquefois la cellule du solitaire et sa petite chapelle étaient construites de matériaux moins caducs. Godric avait fait élever dans son ermitage une petite construction que son biographe décore du nom de « cloître (48). »

La porte de l'ermitage était munie d'un marteau, au moyen duquel s'annonçaient les visiteurs (49). La cellule n'avait qu'une petite fenêtre, que l'ermite ouvrait prudemment lorsque quelqu'un avait fait retentir le marteau (50). Ou bien c'était par le guichet pratiqué dans la porte — le *huissel* des textes français — qu'il communiquait tout d'abord avec le visiteur :

> Bien sembloit l'ermitage de viel antiquité.
> Cele part est alée, s'a a l'huisset heurté.
> D'un maillet qui là pent a sus l'uis assené,
> et li hermites vint qui fus plains de bonté,
> un très petit huisset a tantost desfermé (51).

de Troyes, *Yvain*, v. 2827 (*éd.* W. Foerster, *Romanische Bibliothek*, Halle, 1891) ; *Le dit du chevalier qui devint hermite*, *éd.* A. Jubinal, *Nouv. rec. de contes, dits, fabliaux*, Paris, 1839, t. Ier, p. 359.

(45) *Vita Bernardi Tiron.*, III, 21 (P. L., 172, 1391).

(46) *Vita Anastasi Eremitae*, VIII (Boll., Oct., VII. 1138) ; *Vita Stephani de Mureto*, XV (P. L., 204, 1016).

(47) Brit. Mus., *Ms. Add.* 10293, fol. 118v, miniature reproduite par E. L. Cutts, *The Hermits and Recluses of the Middle Ages* (*Art Journal*, 1860, p. 19).

(48) *Vita*, *éd. cit.*, p. 153.

(49) *Vita Godrici*, éd. Stevenson, cap. 72 ; *Berte aus grans piés*, *loc. cit.*

(50) *Berte*, *loc. cit.* ; *De l'ermite que le diable trompa du coc et de la geline*, v. 113. *éd.* Méon, *Nouv. rec. de fabliaux*, Paris, 1823, t. II, p. 365; *Yvain*, *éd. cit.*, v. 2841 ; *Roman en prose de Tristan*. éd. Loeseth, Paris, 1891, p. 83.

(51) *Berte*, p. 64.

L'ermite Pierre cultivait des arbres fruitiers (52). La plupart avaient un petit jardin (53). Dans sa lettre à l'anachorète Guillaume, Etienne de Tournai parle des abeilles, qui doivent-être, dit-il, pour le solitaire une consolation et un exemple (54). Cet ermite avait un rucher dans son jardin. Girard, ancien moine de Saint-Aubin d'Angers, retiré à Brossay, dans le Saumurois, y possède un vignoble (55).

Le jardinet, consolation de l'ermite et domaine de son activité, devenait-il pour quelques-uns une cause d'achoppement sur le chemin de la perfection? L'Abbesse Herrade, de Landsberg, qui composa l'*Hortus deliciarum* à la fin du douzième siècle, le croyait. L'une des plus curieuses miniatures de cette encyclopédie monastique, dont l'unique manuscrit, conservé dans la bibliothèque de Strasbourg, fut détruit en 1870 par le canon allemand, représentait l'échelle des vertus (56). On y voyait divers personnages, l'ermite, le reclus, le moine, le clerc, le laïque, etc., s'efforçant de gravir les échelons pour atteindre la couronne offerte, au sommet, par la dextre de Dieu. Mais il arrive que chaque personnage, à un moment donné de sa laborieuse ascension, fasciné par les biens de la terre, dessine un geste malheureux pour saisir ce qui fait l'objet de sa convoitise propre, et trébuche. Le plus élevé sur l'échelle de perfection, c'est l'ermite. Mais, comme il va atteindre la couronne de gloire, l'infortuné se retourne pour jeter les yeux sur son jardin, figuré, dans la miniature, par quelques plantes, et il chancelle et tombe. Or voici en quels termes

(52) *Vita Bern.*, III (Boll., avril, II, 227).

(53) *Vita Godrici, éd.* Stevenson, *passim*, *Vita Wilelmi Firm.*, III, 25 (Boll., avr., III, 342). Voir Th. Dudley Fosbroke, *British Monasticism*, London, 1843, p. 382.

(54) « Post modicam lectionem deambula per cellulam tuam, aut in hortulum egrediens virentibus herbis, quae tamen paucae sunt et rarae, visum refice languentem; aut apud alvearia conspice, quae tibi et solatio sint et exemplo. Inter has varietates asperitatem eremi pro deliciis habiturus es paradisi » (P. L., 211, 448).

(55) *Vita*, I, 6 (Boll., nov., II, 495).

(56) Reproduction partielle de l'*Hortus deliciarum*, Paris, 1877. pl. IX.

sévères, dans la légende qui accompagne la peinture, l'abbesse commente cette chute :

Hic heremita falsorum heremitarum personam gerit, qui hortum suum excolens et superfluis cogitationibus plantationis suae intendens, ab oratione retrahitur et divinae contemplationis dulcedine sequestratur.

Le 5 juillet 1356 le roi d'Angleterre Edouard III fit donation à un certain frère Régnier d'une chapelle placée sous le vocable de Sainte-Marie-Madeleine et située dans le Shropshire et, en outre, d'un acre de terre, qui devait passer aux successeurs du frère ermite (57). Que des ermites se soient ainsi succédé dans le même ermitage, c'est ce qui paraît notamment prouvé par la toponymie. Les noms de lieux formés des mots *désert, ermitage*, en France, *disert*, en Irlande, *penili* en Bretagne, désignent généralement des endroits qui furent sanctifiés par la présence d'hôtes successifs d'un même ermitage durant plusieurs générations (58).

D'autre part, la solitude absolue parait avoir été exceptionnelle. « C'est une grande folie de vouloir être sage tout seul », a dit un moraliste (59). Le *Vae soli* de l'Ecclésiaste a fait réfléchir plus d'un solitaire et l'a déterminé à chercher un compagnon (60). Le *famulus* occupait une cellule toute proche, ou même partageait celle de celui qu'il regardait comme son maître, soit au point de vue temporel,

(57) Owen et Blackeway, *History of Shrewsbury*, London, 1825, t. II, p. 165.

(58) Voir mes *Chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 104 et Whitley Stokes, dans la *Zeitschrift für celtische Philologie*, IV, p. 369.

(59 La Rochefoucauld, *Maxime* 231.

(60) « Et quia dicitur vae soli, nusquam solus eat [heremita] si commode socium secum habere poterit heremitam vel famulum » (*Regula heremitarum*, citée par C. Horstmann, *Yorkshire Writers. Richard Rolle de Hampole*, London, 1895, t. II, p. xi, n. 2).

soit dans l'ordre spirituel (61). Les relations de maître à disciple sont souvent décrites dans l'histoire des solitaires. Ordinairement les deux ermites sont du même sexe. Mais quelquefois pourtant on trouve aussi un homme et une femme rapprochés dans la solitude. C'est presque toujours un lien de parenté joint à des goûts communs d'ascétisme qui produisit des associations de ce genre. La sœur de Godric habite à une faible distance de la cellule de son frère et accourt à la chapelle dès qu'elle entend retentir la clochette qui l'appelle à la prière (62). L'hagiographie galloise a conservé le souvenir de Gwynllyw et de sa femme qui menèrent, loin du monde, une existence d'une rigoureuse austérité (63). La recluse Marguerite Kirby, la *dilecta discipula* du grand mystique anglais Richard Rolle de Hampole, établit sa cellule à 12 miles de celle du solitaire. Ils ont longtemps correspondu, et divers ouvrages de spiritualité de Richard ont été écrits pour elle (64). Une autre recluse, du nom de Christine, vécut dans une cellule contigüe à celle de Roger, ancien moine de Saint-Alban, « gradu levita, devotione heremita », retiré à Markyate, près de Dunstable. Thomas Walshingham, le chroniqueur de Saint-Alban, note que Roger dispensa, pendant quatre ans, ses enseignements à sa voisine, sans que jamais le maître et la la recluse se vissent (65).

Dans le roman en prose de Tristan il est question d'un

(61) *Vita Godrici, cap.* 42 ; *Vita Anast. Erem.*, VIII (Boll)., Oct. VII, 1138) ; *Cartul. de Quimperlé, éd. citée*, n° 72 ; Pierre Damien, *Vita Romualdi, cap.* 4 (P. L., 144, 958-959) ; *Vie* de Gaucher de Meulan (Boll., avril, I, 842) ; *Vie* de Guillaume Firmat, *loc. cit.*

(62) *Vita, cap.* 61.

(63) *Vita Gundleii*, 6, *éd.* W. J. Rees, *Lives of Cambro-British Saints* Llandovery, 1853, p. 148-149.

(64) R. M. Clay, *Hermits and Anchor.*, p. 88, 139, 142, 176.

(65) « Non tamen consensit ipse faciem videre virginis... In hoc carcere Rogerus gaudentem Christinam posuit, et admovit pro ostio conveniens ligni robur, quod fuit tanti ponderis ut ab inclusa nullatenus admoveri sive removeri poterit. » (Thomas Walsingham, *Gesta Abb. Monast. S. Albani, éd.* H. T. Riley, London (Rolls). 1867, t. I, p. 97 sq.).

ermite qui fait pénitence sur un rocher battu par les flots (66). Maints textes historiques mentionnent pareillement l'existence d'ermitages dans des îlots peu ou point fréquentés (67). Les ermites de l'île de Farne, dans la mer du Nord, sont célèbres. Ce lieu fut primitivement sanctifié par S. Cuthbert (68). Bernard de Tiron se retira, pendant quelque temps, dans une des îles Chausey, située dans le golfe de Saint-Malo. Il y vécut sans feu, sans pain, ne mangeant que des herbes et des racines, n'ayant pour s'abriter que les anfractuosités des rochers (69). Le goût de la vie solitaire au milieu des flots paraît avoir été particulièrement prononcé parmi les ascètes celtiques (70).

Un ermite anglais nommé Edwin, molesté par les bergers du voisinage, qui menaçaient de mettre le feu à sa hutte, se retrancha dans un îlot artificiel en creusant un profond fossé autour de son ermitage, et construisit un pont tournant, qui lui permettait de reprendre contact avec le monde environnant à sa guise (71).

Vivant en pleine nature, beaucoup d'ermites entretinrent avec les animaux un commeree familier. Les hagiographes et les conteurs prennent plaisir à nous dépeindre cette vie idyllique qui rappelle les mœurs du Paradis terrestre. Godric est plein de sollicitude pour les bêtes de la forêt. En dépit des incursions dévastatrices des lièvres et des lapins dans son jardin, le saint est toujours disposé à leur donner

(66) *Le roman en prose de Tristan*, *éd. cit.*, p. 5.

(67) Gautier, *Vita Anastasii*, 3 (Boll., Oct. VII, 1137), voir R. M. Clay, *Op. cit.*, ch. I.

(63) *Vita Barthol. Farn.*, III, 19 (Boll., juin, V. 717).

(69) *Vita*, IV, 229 sq. — L'île était fréquentée par les pirates : voir *Vita*, *loc. cit.*; *Roman en prose de Tristan*, *éd. cit.*, p. 379 ; P. de Gibon, *Les îles Chausey* (*Le Pays de Granville*, 1910).

(70) *Vita Brendani*, 4, *éd.* de Smedt et de Baker, *Acta SS. Hiberniae*, Edinburgi et Brugis, 1888, col. 114 ; J. M. Mackinlay, *In Oceano desertum : Celtic Anchorites and their island Retreats* (*Proceed. of the Soc. of Antiquaries of Scotland*, XXXIII, 1899, p. 129-133) ; *Chrétientés celtiques*, p. 136.

(71) Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, *éd.* 1682, I, 852.

asile, dans sa cellule, quand ils sont poursuivis par les chasseurs (72). S. Guthlac dans les marais de Croyland, Guillaume Firmat dans les bois du Maine, et le solitaire angevin Girard apprivoisent et nourrissent volatiles et poissons (73). Le biographe de Barthélemy de Farne nous dit qu'une mouette avait coutume de lui apporter chaque jour un poisson pour sa nourriture (74).

Un joli poème irlandais du dixième siècle qui a pour objet la visite d'un roi à un ermite, thème exploité à plusieurs reprises dans la littérature du moyen âge, dépeint la vie des bois avec une variété de touches et de sentiments que l'on chercherait vainement dans les productions littéraires européennes de l'époque (75). Ici le roi Guaire Mac Colmain est le frère de l'ermite Marban. Ce dernier, après avoir décrit fort poétiquement le charme incomparable de sa vie pacifique parmi les animaux familiers et les beautés de la nature, dit au roi qu'il n'envie nullement son sort, et, de son côté, Guaire avoue qu'il abandonnerait volontiers sa couronne et son palais pour venir tenir compagnie à Marban dans sa solitude sylvestre (76).

Tel était le cadre de la vie des ermites. Pour achever de donner une idée concrète de leur existence matérielle, il reste à dire comment ils étaient vêtus et quel était communément leur aspect extérieur.

(72) *Vita*, c. 40 et *passim*.

(73) *Vita Guthlaci*, III (Boll., avril, II, 44); *Vie* de Guillaume, III, 25, p. 342 ; *Vie* de Girard, I, 10, p. 495.

(74) *Vita*, II, 11, p. 716.

(75) *King and Hermit*, *éd.* Kuno-Meyer, London, 1901. — Voir une histoire anglaise ayant quelque similitude avec le texte irlandais chez W. C. Hazlitt, *Remains of the early popular Poetry of England*, London, 1864, I, p. 11 sq. — *Li dis du roi et des hermites* de Jehan de Condé repose sur un thème différent. — La pièce qui commence par le vers suivant : « O mea cella, mihi habitatio dulcis amata » (*éd.* Duemmler, *Poet. lat. aevi Karol.*, I, p. 243-244) offre aussi de l'intérêt pour l'étude du sentiment de la nature à l'époque carolingienne.

(76) Voir aussi *The Hermit's Song*, *trad.* Kuno Meyer, dans *Selections from anc. Irish Poetry*, London, 1911, p. 30-31.

Ceux qui passaient du monastère au désert conservaient vraisemblablement l'habit qu'ils avaient porté dans le cloître (77). Les séculiers qui se présentaient à l'évêque pour obtenir l'autorisation d'embrasser la vie érémitique régulière, étaient généralement, nous l'avons vu, pourvus par lui d'un habit spécial, solennellement béni par le prélat et qui indiquait clairement l'existence religieuse nouvelle à laquelle se vouait le solitaire (78). Quant à ceux qui s'enfonçaient dans la solitude sans se soucier de demander l'autorisation de l'ordinaire, ignorant peut-être les lois ou usages ecclésiastiques en vigueur, ils prenaient l'habit qui leur paraissait le plus conforme à l'état d'ascète et de pénitent. Richard Rolle de Hampole († 1349), dont l'entrée en solitude fut, comme toute sa carrière, totalement exempte de formalisme, s'affubla, pour marquer sa séparation d'avec le monde, d'un singulier costume qui se composait du chaperon de son père et de deux vêtements disparates empruntés à sa sœur (79). Il ne conserva pas dans la suite cet accoutrement excentrique, car un portrait de lui, datant de la fin du quatorzième siècle, nous le montre vêtu d'une robe et d'une cape blanches, qui paraissent appropriés à sa profession. Le mot « Jhesus » est écrit sur le devant de son habit (80).

« Li abis ne fet pas l'ermite », disait-on déjà au moyen âge. Le poète Rutebeuf, qui cite ce proverbe ajoute :

(77) Raoul Glaber, *Historiarum liber III*, éd. Maurice Prou (*Collect. des anc. textes p. serv. à l'Hist. de France*), Paris, 1886, p. 55. — On cite, par ailleurs, des ermites qui portaient la coule : Guillaume de Malmesbury. *Gesta pontif. Angl.*, IV, 177, éd. Rolls, p. 314 ; Thomas Walsingham, *Gesta abbatum S. Albani*, t. Ier, p. 98.

(78) Voir encore les registres de Hugh Pavy, évêque de Hereford, fol. 99 (*Episcop. Regist. of S. David's*, II, 624) et de Th. Myllyng, évêque du même siège (Ed. Bannister, 70-71).

(79) Voir l'essai biographique de C. Horstmann en tête de *Yorkshire Writers*.

(80) Ms. du Brit. Museum : Cotton Faustina B. vi, pars ii, fol. 8v. Ce portrait a été reproduit par R. M. Clay, *op. cit.*, frontispice.

S'uns homme en hermitage abite,
et s'il en a les dras vestus,
je ne pris mie deus festus (81),
son habit ne sa vesture,
s'il ne maine vie aussi pure
comme son habit nous démonstre (82).

En dépit de la variété des costumes, il y avait des particularités qui « démontraient » l'ermite à tout venant. Cape usée, longue chevelure, barbe abondante et inculte, aspect minable, pieds nus, jambes nues, voilà les traits auxquels le public reconnaissait généralement l'homme solitaire et pénitent (83). Les quatre fils Aymon, après avoir passé l'hiver cachés dans la forêt d'Ardenne, endurant maintes privations et menant sous bois une existence quasi sauvage, en sortirent à la belle saison et s'acheminèrent vers le château maternel. Leur dénûment était tel, dit l'auteur de la geste de Renaud de Montauban que leur mère les prit pour des ermites : « Bien me semblez hermites ou gent pencancier (84).»

Il s'est perpétué à travers tout le moyen âge et en tout pays une classe de pauvres hères, de soi-disant ermites, vagabonds vivant de mendicité, qu'on doit bien se garder de confondre avec les vrais anachorètes. Ceux-ci, menant vie sainte et cachée, étaient l'objet de la vénération de tous ceux qui les approchaient. Rien que par leur extérieur ils montraient qu'ils appartenaient à la tradition ascétique au-

(81) « Je ne pris jamais deux fétus de paille », c'est-à dire « je n'attache aucune importance » Comp. l'expression anglaise : « I don't care a straw. »

(82) *Le dit de Frère Denise* (*Œuvres compl. de* Rutebeuf, *édit.* Jubinal, Paris, 1874, II, p. 63).

(83) Voir la description des vieux ascètes dans *Aucassin et Nicolette*, que nous citons plus loin ; *Vie* de Guillaume Firmat, I, 7 (Boll., avril, III, 337 ; Matthieu Paris, *Chron. majora*, *éd.* Rolls, t. II, p. 386-387. — Hilarion, l'un des modèles des ermites du moyen âge, ne coupait ses cheveux qu'à Pâques. Sur la nudité des pieds et des jambes, voir le paragraphe suivant.

(84) *Renaus de Montauban oder die Haimonskinder*, *éd.* H. Michelant, Stuttgart, 1862, p. 90. Cf. Gautier, *Epopées*, II, p. 192.

thentique, dont les premiers et mémorables exemplaires avaient vécu dans la Tébaïde.

La légende de Girard de Roussillon s'est formée dans les abbayes de Vézelay et de Pothières au onzième siècle (85). Le trouvère qui a écrit cette geste nous a laissé un portrait d'ermite qu'il a dû dessiner d'après les modèles qu'il avait dans son entourage. « Il ne portait point de vêtements tissés, mais une peau de chèvre, avec des haillons de laine sous l'échine. Il était prosterné à terre, les genoux et les coudes nus, et priait Marie-Madeleine de lui inspirer des prières salutaires. » Quand le prud'homme eut fini sa prière, il se leva et s'avança appuyé sur son bâton (86). Il y a dans ces lignes plusieurs traits vraiment caractéristiques, ainsi qu'on le verra plus loin. Dès maintenant il faut en dégager quelques-uns.

La peau de mouton ou de chèvre (*melota*, *melotes*) était déjà communément portée par les ascètes d'Orient (87). Ils avaient probablement adopté cet habit sous l'inspiration de l'Écriture (88). Cassien et la *Vie des Pères* nous montrent aussi que le bâton était un de leurs insignes (89). S. Paul premier ermite et S. Antoine s'appuyaient sur un bâton pour soutenir leur corps exténué par l'âge et les macérations (90).

Pour compléter ces notions, nous citerons un passage

(85) J. Bédier, *Les légendes épiques*, t. II, p. 53-95 (*éd.* de 1917).

(86) *Ed.* et *trad.* Paul Meyer, p. 235. — M. Bédier a trouvé ce passage si caractéristique qu'il l'a transporté sans y rien modifier dans son Tristan reconstitué : *Le roman de Tristan et Iseut*, Paris [1900], p. 211. — On sait que sainte Marie Madeleine était spécialement vénérée à Vézelay comme *genius loci*, dès la fin du XIe siècle (Migne, P. L., 157, 520). Cf. Bédier, *Lég. ép.*, *loc. cit.*

(87) Voir Du Cange, au mot *melota* : Ives de Chartres, *Ep.* 192 (P. L., 162, 201) ; *Vita Guthlaci*, III, 16 (Boll., avril, II, 41) ; Sulpice Sévère, *Dial.*, I, 4 (P. L., 20, 186) ; Théodoret, *Religiosa hist.*, I, 18, 27 (P. G., 82, 1293-4, 1425-6, 1485-6) ; Cassien, *Inst.*, I, 7 [8] (P. L., 49, 73-4) ; Rufin, *Hist. monach.*, 9 (P. L., 21, 423).

(88) *Hebr.*, XI, 37. Cf. *Histor. abbat. Lanthony*, éd. par Dugdale, *Monast. anglic.*, éd. 1846, VI, p. 129.

(89) Cassien, *loc. cit.* ; Théodoret, *op. cit.*, 24 (P. G., 82, 1457-8). Cf. *Vie* de Guil. Firmat, I, 9 ; *Piers the Plowman*, B. *Prol.*, v. 53.

d'une règle inédite écrite au quatorzième siècle, pour les ermites, par Richard Rolle, croit-on. Voici ce que l'on y prescrit relativement à l'habillement :

Indumenta habeat [eremita] secundum ordinationem episcopi in cuius moratur diocesi, vel patroni sui si fuerit praelatus ecclesiae. Habitus penitentialis exterior non sit de panno subtili vel precioso sed de mediocri griseo (91) vel nigro. Cavere etiam debet ne habeat habitum ullius religionis in omnibus conformem, ne detur religiosis occasio malignandi in eum. Non utatur prope carnem lineis vel mollibus vestimentis (92), nec utatur caligiis sed sotularibus humilibus (93).

*
* *

IV. Vie ascétique. — On pourrait croire que l'ermite, dans la solitude de la forêt ou dans son île déserte, était complètement dépourvu d'aide morale et réduit à travailler tout seul à l'œuvre de sa sanctification. Comparée à la vie spirituelle du cénobite, la sienne est, en effet, beaucoup plus son œuvre propre. On lit dans la règle des ermites qui vient d'être citée : « Soli Deo debet heremita obedentiam facere, quia ipse est abbas, prior et praepositus claustri cordis sui (94). » Et c'est en considérant les choses de ce même point de vue que le Vénérable Bède, et, après lui, Richard Rolle, en se basant sur la parole du Livre des Proverbes « *Regem locusta non habet* » (xxx, 27), ont pu comparer l'ermite à la sauterelle du désert. Sans le secours d'un supérieur, sans guide, il doit s'employer, avec une constance inlassable, à militer pour le Christ et à détruire infatigable-

(90) *Vitae Patrum.*

(91) Dans une ballade anglaise de 1360 environ, *The eremyte and the owtelawe*, éditée par sir Egerton Brydes. *Restituta*, London, 1816, t. IV, p. 91-104, on trouve le vers suivant :

« Off grey clothyng was hys abyte ».

(92) Le linge de corps était tenu pour superflu. Cf. *Vita Guthlaci*, III, 16, p. 41.

(93) Ms. de l'Université de Cambridge : Mm. vi. 17 fol. 70-76. Passage cité par C. Horstmann, *op. cit.*, II, p. x, n. 2,

(94) *Ms. cité.*

ment, comme la sauterelle qui ronge les plantes jusqu'à la racine, les germes sans cesse renaissants des désirs charnels (95). Pourtant, dans la pratique, l'isolement spirituel absolu, de même que le complet isolement matériel, était assez rare.

Beaucoup d'ermitages comprenaient deux anachorètes ou davantage. Un débutant, surtout s'il n'avait pas au préalable passé quelque temps dans un monastère, avait généralement soin de se placer sous la direction d'un ancien qui l'initiait à la discipline érémitique, le guidait, le corrigeait. S. Romuald racontait qu'il avait eu pour maître, dans la solitude de Torri di Caligo, en territoire vénitien, un vieux solitaire nommé Marinus, qui traitait son disciple d'une main assez rude. Un jour, Romuald ne put s'empêcher de dire au sévère vieillard : « Maître, je vous prie, frappez-moi maintenant sur la joue droite, car vous m'avez appliqué de tels coups sur l'oreille gauche que je n'entends plus du tout de cette oreille (96). »

Brun de Querfurt appelle Romuald « pater rationabilium heremitarum, qui cum lege vivunt (97). » Ces ermites raisonnables, fils de Romuald, vivant sous une règle, c'étaient les Camaldules. Mais un fort grand nombre d'ermites non congréganistes s'astreignirent eux-mêmes à observer une règle, à vivre suivant les coutumes et les traditions des anciens. Le 22 décembre 1406, Robert Rede, évêque de Chichester, bénit l'habit de Robert Bydley, ermite, qui fit vœu de chasteté et jura de vivre « suivant les coutumes des ermites (98). » Les formules de profession et beaucoup d'autres textes indiquent clairement que la plupart des solitaires s'engagaient formellement et par vœu à observer la pau-

(95) Bède, *Super parab. Solom.*, III, 30 (P. L., 91, 1026); Richard Rolle, *Incendium Amoris*, 14, *éd.* Margaret Deanesly, Manchester, 1915, p. 182.

(96) *Vita*, iv (P. L., 144, 958-9).

(97) Brun, *Vita quinque fratrum* (M. G. H., *Scriptores*, XV, ii, p. 718).

(98) *Register of Bishop Robert Rede* (*Sussex Rec. Soc.*, t. XI, 1910, p. 288-289).

vreté, la chasteté, l'obéissance, fondement et garantie de toute vie ascétique (99).

Ceux qui s'enfonçaient dans la solitude après avoir suivi d'abord la discipline cénobitique étaient déjà liés par ces vœux. Généralement ils restaient en rapport avec leur monastère d'origine, continuaient d'en garder les observances et de vivre sous l'obédience de l'abbé (100). Quant à ceux qui embrassaient d'emblée la vie de retraite, ils se plaçaient d'eux-mêmes sous la vigilance et le contrôle d'un monastère du voisinage ou sous la direction d'un prêtre sage et expérimenté, capable de les guider dans les voies de la perfection. Ils avaient, d'ailleurs, à rendre compte de leur vie à l'évêque diocésain. La *regula heremitarum* attribuée à Richard Rolle renferme sur ces divers points des dispositions qu'il convient de faire connaître :

Episcopo tamen in cuius diocesi habitat [heremita], vel patrono loci, si fuerit praelatus vel sacerdos bonae discretionis, debet notificare vitam suam, et si aliqua viderint in eo emendanda, libenter obediat consiliis eorum propter Christum qui dixit doctoribus : qui vos audit me audit. Vel alter cum consensu episcopi eligatur in vicino monasterio vel ecclesia presbyter aliquis senex, sapiens, maturus moribus et bonae opinionis, cui de confessione et animae edificatione raro [*sic*] loquatur, a quo consilium petat in dubiis et in tristibus consolationem (101).

Il existe plusieurs règles de reclus ou de recluses datant du moyen âge. Celles de Grimlaïc (IXe siècle) et d'Ailred de

(99) Sur les vœux prononcés par des ermites, voir § 1, et Supplém. aux Lois de Howel-le-Bon (Haddan et Stubbs, *Counc. and Eccl. Docum.*, Oxford, 1869, t. I, p. 665) ; *Berte aus grans piés*, *éd. cit.*, p. 65, 66.

(100) « Vivebat in heremo, obedientiam servans abbati suo » (*Gesta Abbat. S. Albani*, I, p. 97). — « Sufficiat tibi mediocritas Augustini », écrit Étienne de Tournai à l'ermite Guillaume (*Ep.* 159, P. L., 211, 449), ce qui signifie qu'il lui suffisait de pratiquer la règle des chanoines réguliers de S. Augustin de S. Euverte d'Orléans, dont l'ermite en question avait fait partie. Voir encore Bridgett, *Hist. of Holy Euch.*, p. 227.

(101) *Ms. cité*, Horstmann, *op. cit.*, II, p. x.

Rievaux († 1166) ont été imprimées dans la patrologie de Migne (102). Une règle très curieuse, écrite en anglais moyen, vers le début du treizième siècle, pour une recluserie insulaire, et dont on possède aussi une version française et une version latine, l'*Ancren Riwle*, est également bien connue (103). Mais, à notre connaissance, on n'a encore signalé que deux règles destinées à la catégorie d'ermites qui fait l'objet de la présente étude, et toutes deux sont encore inédites. L'une, conservée dans un manuscrit du quinzième siècle de la bibliothèque de l'université de Cambridge, lequel renferme plusieurs ouvrages de Richard Rolle de Hampole, paraît être l'œuvre de ce mystique (104). L'autre nous a été conservée par un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, qui date du quatorzième siècle (105). Elle insiste particulièrement sur la nécessité pour les ermites d'observer la pauvreté.

Ces deux règles n'ont pas une valeur législative et doctrinale comparable aux dispositions contenues dans les règles monastiques. Ce serait, je crois, exagérer leur portée que de les considérer comme autre chose que des recueils d'observations, d'expériences et de conseils directifs. Mais ce que nous en avons déjà cité montre que les habitants des ermitages n'étaient pas privés de relations spirituelles avec le dehors, que ces relations étaient même pour eux une condition presque indispensable de leur persévérance et de leurs progrès dans les voies de Dieu.

L'ermite savait puiser ses principes de conduite et ses exemples à bonne source. Les modèles qu'il s'efforçait

(102) P. L., 103, 575-664 et 32, 1451-1474.

(103) *Ed.* Morton (*Camden Soc.*), London, 1853. Sur les ms. et les édit. de l'A. R., voir J. E. Wells, *A Manual of the writings in Middle English*, New-Haven (Yale Univ. Press), 1916, p. 362-365.

(104) Ms. de l'Université de Cambridge : Mm. vi, 17, fol. 70-76. Cf. *Catal. of the Mss. of the Univ. of Cambr.*, iv, p. 393-394 ; Horstmann, *op. cit.*, II, p. xviii ; R. M. Clay, *op. cit.*, p. 87.

(105) Ms. Bodl. C. 72, fol. 166. Cf. G. D. Macray, *Catalogi codic. mss. Bibl. Bodl.*, Oxonii, 1878, V, 2, col. 23 ; R. M. Clay, *loc. cit.*

d'imiter, c'étaient de préférence les anachorètes d'Égypte et de Palestine. Leur histoire, retracée dans la *Vie des Pères* et dans les écrits de Cassien, lui était familière ; elle était l'objet de ses continuelles méditations (106). Il aimait aussi à imiter l'admirable vie de S. Jean-Baptiste, que Richard Rolle appelle « princeps heremitarum » et à se placer sous son patronage (107). Tous ceux qui ont aimé ou pratiqué la vie de retraite ont été attirés par cette grande figure d'ascète et lui ont voué une particulière dévotion. Les premiers Chartreux le rangeaient parmi leurs patrons (108). Un nombre considérable de chapelles d'ermitages étaient placées sous son vocable (109). Enfin Ste Marie-Madeleine, dont la légende, si populaire au moyen âge, disait la rude et solitaire pénitence, était aussi spécialement vénérée par la gent érémitique, et beaucoup d'oratoires lui étaient dédiés (110).

L'ascète solitaire peut cultiver plus résolument que le cénobite et avec moins de dangers pour l'âme la mortification corporelle. Sa vie ayant peu ou point de témoins, il ne sera pas porté à s'enorgueillir de ses macérations. L'histoire des ermites du moyen âge, de même que celle de leurs modèles des premiers âges chrétiens, offre un imposant spectacle d'austérités variées. Mortification dans la nourriture, dans le sommeil, dans le vêtement, flagellations, épreuves physiques volontaires de toute nature, systémati-

(106) « Arduam, frater, ingressus es viam, Paulos, Antonios, Macariosque sequens » (Ét. de Tournai, *Ep.* 159, P. L., 211, 445-6) ; *Vita Brunonis*, 7 (P. L., 152, 484) ; *Vita Guthlaci*, 2 (Boll., avril, II, 40) ; Brun de Querfurt, *Vita quinque fratr.*, 2, *éd. citée.*, p. 718.

(107) Rolle, *Incendium Amoris*, cap. 14 : *De commendacione vite solitarie et de primis amatoribus eiusdem*, p. 182, Marbode, *Epist. ad Robert. Arbricel.* (P. L., 171, 1483) ; *Vita Godrici*, cap. 67 ; Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VII, 21 (P. L., 199, 692).

(108) Guigues, *Consuetudines carthusienses*, 23, 80 (P. L., 153 685 et 955).

(109) R. M. Clay, *op. cit.*, *passim*.

(110) Étienne de Tournai, *Ep.* 159, col. 448 ; *Girart de Roussillon*, p. 235.

quement pratiquées et se transmettant de maître à disciple comme un legs, voilà ce qu'il nous faut décrire maintenant pour faire apparaître quelques-uns des aspects les plus saillants de l'ascétisme médiéval.

En général, le solitaire ne prenait aucune nourriture avant l'heure de none (111). Girard de Saint Aubin d'Angers se fit une règle de prolonger le jeûne jusqu'à vêpres (112). Durant sept années, il n'absorba pas une seule bouchée de pain. Pour mater le vieil homme, Godric s'imposait souvent des jeûnes de deux et trois jours (113). Étienne de Tournai conseille à son correspondant de prendre un peu de nourriture après tierce pour calmer sa faim, attendu, dit-il, qu'il serait dangereux de chercher à rivaliser en tout point avec les anciens ascètes de Nitrie.

La privation de viande paraît avoir été générale (115). Beaucoup de gens vivant en ermitage ne se sustentèrent, pendant de longues périodes, qu'avec des herbes, des racines et des fruits sauvages (116). Ceux qui mangeaient du pain se contentaient d'un pain grossier. Ils le pétrissaient souvent eux-mêmes, n'employant que de la farine d'orge ou d'avoine, à laquelle ils mêlaient parfois de la paille et un quart de cendre, enfin de pouvoir dire en toute vérité comme le Psalmiste : « Quia cinerem tamquam panem manducabam » (Ps. CI, 9) (117). Et il n'était pas rare que, par

(111) *Piers the Plowman*, B. VI, 147.

(112) *Vita Girardi* II, 11, 12; *Vita Bernardi Tiron.*, 3.

(113) *Vita Godrici*, 27.

(114) *Ep*, 159 (P. L., 211, 449).

(115) *King and Hermit*, *éd. citée*, v. 286; ÉTIENNE DE TOURNAI, *loc. cit.*

(116) WOLFRAM D'ESCHENBACH, *Parzival und Titurel*, *éd*, E. MARTIN, Halle, 1900, v. 337 sq. ; *Perceval le Gallois*, éd. CH. POTVIN, v. 7873 sq. ; *Huon de Bordeaux*, éd. F. GUESSARD, et C. GRANDMAISON, Paris. 1869, v. 3087 sq, ; *Vita Bern. Tir.*, 3 (Boll. avril II, 227) ; MARBODE. *Carmina*, 25 (P. L., 171, 1671).

(117) *Vita Grodrici*, 29 ; GAUTIER, *Vita Anastasii*, 6 (Boll., oct. VII 1138) ; *Perceval le Gallois*, *loc. cit.* ; *Yvain*, éd. W. FOERSTER, v. 2884 ; *Girart de Roussillon*, p. 235; *Vita Gundleii*, *éd.* REES, 6, p. 148; *Miracles de S. Jehan le Paulu hermite* (*Miracles de Nostre-Dame par personnages*,

surcroît d'austérité, l'ermite laissât son pain durcir et moisir à dessein (118). Qu'on en juge par cette description du pain qu'offre un ermite à Yvain errant dans le « boschage » :

Le pain, si le prent et si mort.
Ne cuit que onques de si fort
ne de si aspre eust gosté.
N'avoit mie cinc souz costé.
Li sestiers don fu fez li painz
qui plus iert egres que levains,
d'orge pestriz atot la paille
et avuec ce iert il sanz faille
moisiz et ses come une escorce (119).

L'unique boisson était l'eau « de claire fontaine (120) ». Peut-être cependant quelques-uns admirent-ils l'usage du lait et des laitages, car une vache est parfois signalée dans l'ermitage (121). On cite un ermite qui fabriquait du cidre ; mais cette boisson était destinée aux hôtes de passage qu'il hébergeait en homme charitable (122).

Le sel était considéré comme un aliment superflu (123). Les jours de fête seulement Bernard, le futur fondateur de Tiron, consentait à saler les herbes cuites, dont se composa sa nourriture pendant les trois années qu'il passa sous la direction du vieil ermite Pierre, dans les bois de Saint-Médard, dans le Maine (124).

Le biographe d'Étienne de Muret résume la vie pénitente du saint en quelques mots : « Parcus in cibo, parcus in lecto, parcus in somno. » Son bref sommeil, il le prenait sans quitter la tunique de mailles de fer, dont il était re-

éd. G. Paris *et* U. Robert, Paris, 1880, v. 31) ; *Berte aus grans piés*, p. 65.

(118) *Vita Godrici*, 29.

(119) Chrétien de Troyes, *Yvain*, v. 2843-2851.

(120) *Perceval le Gallois, loc. cit.* ; *Yvain*, v. 2858.

(121) *Vita Godrici*, 52 ; *Vita Barthol. Farn.*, iv, 27 ; *King and Hermit*, *éd.* W. C. Hazlitt, v. 287.

(122) *Girart de Roussillon, loc. cit.*

(123) *Yvain*, v. 2880.

(124) *Vita Bern. Tir.*, 3.

vêtu jour et nuit, et couché sur la planche dans une sorte de cercueil (125). Guillaume Firmat passait la plus grande partie de ses nuits à chanter des hymnes, étendu sur une natte de jonc (126).

> «... Je n'ai qu'un lit
> sans couste purement de fain. »

dit l'ermite Jehan le Paulu dans les *Miracles de Notre-Dame* (127).

Anastase, à partir de sa profession religieuse, s'interdit l'usage des bains et même les ablutions élémentaires (128). Par contre, parmi les ascètes qui se plongeaient, la nuit, dans l'eau froide, même en hiver, par pure mortification, on compte un bon nombre d'ermites (129).

Une autre pratique de mortification qui paraît avoir été en vogue dans les ermitages est celle que les vieux conteurs français appellent la prière « à nus genoux (130) ». Certains auteurs se bornent à mentionner simplement cette coutume, d'autres donnent quelques détails sur l'attitude en question. L'ermite de *Girard de Roussillon* prie prosterné à terre, les genoux et même les coudes nus (131). Berthe-aux-grands-pieds, pendant son séjour dans la forêt du Mans,

> « a nus genoux sur terre souvent s'agenouillait,
> en croix sur l'herbe drue doucement se couchait.
> La terre moult souvent par humbleté baisait. »

(125) *Vita Stephani*, 19.

(126) *Vita Gulielmi*, 2.

(127) « Lit sans matelas, seulement de foin » (*Miracles de Nostre Dame*, *éd. citée*, v. 455-456).

(128) *Vita Anast. erem.*, 10. — Un certain nombre d'ermites s'abstinrent par mortification du bain. Voir à ce sujet G. Zappert, *Ueber das Badewesen mittelalterlicher u. späterer Zeit* (*Archiv. f. Kunde österreisicher Geschichtsquellen*, xxi, 1859, p. 9).

(129) Voir mon étude sur *La mortification par les bains froids, spécialement chez les ascètes celtiques* (*Bulletin d'anc. lit. et d'archéol. chrétiennes*, IV, 1914, p. 96-108).

(130) Jehan de la Mote, *Voie d'infer et de paradis*, *éd.* K. A. Nyman, dans les *Neuphilologische Mitteilungen*, Helsingfors, 1911, p. 180. Cf. H. Thurston, « *Afflictions* » (*Month*, mai 1917, p. 438 sq.)

(131) *Loc. cit.*

Et le poète du treizième siècle dit encore ailleurs :

> A genous et a coutes va la terre incliner,
> Ha ! sire Diex, fait-elle, qui te laissas cloer, etc. (132).

Les ermites qui avaient entendu parler des austérités de S. Jacques le Mineur, dont les anciens hagiographes et la légende dorée racontaient qu'à force de s'agenouiller ses genoux étaient devenus calleux comme ceux du chameau, se piquaient d'imiter le rude apôtre jusqu'à ce que leurs genoux portassent les mêmes stigmates de pénitence. Étienne de Muret et Godric atteignirent à ce résultat (133).

Il faut savoir que beaucoup de solitaires se faisaient une règle d'observer en toute saison la nudité, non seulement des pieds, mais même des jambes. Ils ne portaient ni souliers, ni chausses, ni braies (134). Marbode, critiquant la mise singulière de Robert d'Arbrissel dans une lettre fameuse, lui reproche de se produire en public les jambes demi-nues et les pieds nus (135). S. Pierre Damien, au contraire, encourage ce genre de mortification. Il est, selon lui, conforme à la tradition des ermites de se passer de chaussures et de jambières et de demeurer, même pendant l'hiver, *nudis semper cruribus et pedibus* (136). Et la chante-fable d'*Aucassin et Nicolette*, qui date également du douzième siècle, décrit les vieux ascètes que l'on voyait en ce temps-là vêtus de capes usées et de méchantes gue-

(132) *Berte, coupl.* 28 et 34, p. 43-44, 61.

(133) *Vita Stephani*, 21 ; *Vita Godrici*, 100.

(134) *Vita Godrici*, 40, 61, 108. De tous les personnages représentés dans la miniature de l'*Hortus deliciarum* dont nous avons parlé, l'ermite est le seul qui ait les jambes et les pieds nus. — *The eremyte and the owlelawe*, *éd. cit.* p, 92-93. — « Nec utatur caligiis » *(Reg. heremit.)* chez Horstmann, *Op. cit.*, II, p. x. — On sait que les Cisterciens ne portaient pas de *femoralia* (Walter Napes, *De nugis curialium*, I, 25, *éd.* J. M. Rhodes, Oxford, 1914, p. 52). Cf. Th. Wright, *Poems attributed to Walter Mapes*, p. 56.

(135) *Ep. ad Rob.*, (P. L., 171, 1483) ; Baudry, *Vita Rob. Arbr.* III, 18. (P. L., 162, 1052).

(136) Petr. Dam. *Opusc.* XV, 11 (P. L., 145, 344).

nilles, « nus, deschaux et estrumelés, mourant de faim, de soif, de froid et de mésaises (137). » Certain Chartreux dont parle Gauthier de Coincy n'avait pas répudié l'usage des chausses, mais pour prier il prenait soin de se découvrir les genoux (138).

L'extension des bras en croix, les génuflexions répétées en grand nombre de fois, la prostration sur le sol, que les anciens textes français appellent souvent « vaine » *(venia)* ou encore « affliction », accompagnait aussi souvent l'ardente prière de l'ermite (139). Prosterné à terre, Étienne de Muret frappait avec componction le sol du front et du nez, au point que son nez en resta déformé (140).

Par la récitation de l'office divin, par la pratique du psautier et sa méditation assidue, accompagnée de l'effusion des saintes larmes, par le détachement progressif de toute chose créée, le dévot ermite s'élevait jusqu'à la *theoria* ou contemplation unique de Dieu (141). C'est dans la solitude que l'âme, délestée de tout ce qui l'attachait pesamment au corps et à la terre, a le plus de chances d'arriver à ce qui est l'objet suprême de ses efforts, l'union intime avec Dieu :

(137) *Ed.* H. Suchier, Paderborn, 1903, p. 8-9.

(138) « Tout en plorant le vit aler — et puis ses chauces avaler — quan ses genouz a despoilliez, etc. » (*Miracles de Nostre Dame, éd.* Pocquet, v. 908-917). «Nuz genouz à terre se mist » (*De l'ermyte qui s'engyra, éd.*, Méon, *Nouv. recueil*, II, p. 177).

(139) Cf. Thurston, *art. cité*. Voir mon étude sur les génuflexions et prostrations multipliées, dans le *Journal of Theol. Studies* (IX, 1908, 556-561), et sur la prière les bras en croix, dans la *Rassegna gregoriana* (VII, 1908, 343-354).

(140) *Vita Stephani*, 21. — Hilarion priait, la tête contre terre. Aibert († 1140), ermite, puis reclus à Crespin, près de Valenciennes, fléchissait cent fois les genoux et se prosternait cinquante fois « *articulis et digitis sublevato* » (*Vita*, par Robert d'Ostervand, son contemporain II, 19 ; Boll., avril, I, 674). Sur la coutume de se prosterner pour prier, voir Gautier, *Chevalerie*, p. 539.

(141) « *Theoria* » (contemplation des choses célestes) est très fréquent dans les textes hagiographiques du moyen âge. — Office divin et prières liturgiques : *Vita Stephani*, 20 ; *Vita Godrici*, 47 et *passim*. — Psaumes : *Vita Barthol.*, II, 13 ; *Vita Godrici*, *passim*. — Larmes : Étienne de T., *Ep.* 159, 448.

voilà un point sur lequel nombre d'auteurs ascétiques et mystiques du moyen âge se plaisent à insister (142).

Il faudrait un grand nombre de pages pour décrire en détail la variété des moyens ascétiques mis en œuvre pour arriver à ce résultat. Naturellement les flagellations, le cilice, les chaînes de fer furent fort employés parmi les ermites (143). La *lorica* ou cotte de mailles, semblable au haubert des chevaliers, mais portée directement sur la peau, jouit d'une faveur extraordinaire chez les ascètes occidentaux des onzième et douzième siècles, émules de S. Dominique l'Encuirassé. Les plus fameux ermites de cette époque emprisonnèrent leur corps dans la *lorica* (144). Comme elle descendait généralement plus bas que les genoux, elle rendait encore plus pénibles les attitudes de prière dont nous avons parlé (145).

En dépit de la cuirasse et des autres instruments de pénitence, le Tentateur eut facilement miné tout le travail ascétique et triomphé dans l'ermitage, si l'oisiveté y avait été tolérée. Mais l'ermite digne de ce nom était un laborieux. « *Provideat* [*heremita*] *ut, si fieri potest, de labore manuum suarum vivat* », tel est le principe énoncé par la *Regula heremitarum* (146). La culture de son jardin, la mouture du grain au moulin à bras, la fabrication de son pain sont les occupations les plus ordinairement mentionnées (147). Barthélemy de Farne allait à la pêche et distribuait son

(142) Pierre Damien, *Ep.* 12. Voir l'*Incendium amoris* et les autres œuvres de Richard Rolle de Hampole.

(143) Baudry, *Vita Rob. Arb.*, I, 10 ; *Vita Gundelii*, 6 ; *Vita Godrici*, 27 ; « The heyr he weryd » (*The eremyte and the wotelan*, p. 92-93).

(144) Romuald, Wulfric, Godric, Étienne de Muret, Robert d'Arbrissel, William de Lacie s'armèrent de la *lorica*. Sur ce dernier personnage voir l'*Historia Abbatiae de Lanthony*, dans Dugdale, *Monasticon Angl.*, 1346, VI, p. 129.

(145) Texte de la *vie* inédite de Wulfric (Br. Mus., Cotton, Faustina, B. IV, fol. 69v), cité par H. Thurston, « *Afflictions* » (*Month*, mai 1917, p. 441) ; *Vita Godrici*, 27.

(146) *Loc. cit.*

(147) *Vita Godrici*, 29.

poisson (148). Pierre de Saint-Médard avait un tour dans sa cellule. Il apprit à Bernard de Tiron à tourner (149). Evrard de Breteuil, après une vie brillante dans le siècle, exerça, au fond des forêts, le métier de charbonnier (150). D'autres ermites se créèrent des occupations intellectuelles (151); d'autres se rendirent utiles au prochain soit au point du vue spirituel, soit en pratiquant des œuvres de charité et de miséricorde, ainsi qu'on va le voir maintenant.

(*A suivre*).

Farnborough. D. Louis Gougaud, O. S. B.

(148) *Vita*, 2.
(149) *Vita*, 3, p. 227, 228.
(150) Guibert de Nogent, *De vita sua*, I, 9 (P. L., 156, 851).
(151) R. M. Clay, *Hermit and Anchor*, ch. 13.

NOTES ET DOCUMENTS

LES ÉCRITS SPIRITUELS DU P. VINCENT HUBY

(Suite)

III

L'édition de 1755.

L'éditeur, désigné ou déguisé sous le masque de « M. l'abbé *** », serait, d'après Sommervogel, le P. Lenoir Duparc. Le volume débute par une *Préface de l'éditeur*, III-XVI, sur la vie et les œuvres du P. Huby, avec un mot d'explication sur ce que l'on trouvera dans l'ouvrage et sur l'accommodation du vieil auteur au goût du temps; un mot d'explication aussi sur la voie d'amour, pour montrer qu'il n'y a rien de quiétiste dans l'œuvre du P. Huby. La première partie du volume contient la « Retraite sur l'amour de Dieu »; la seconde, « Divers opuscules du P. V. Huby ».

Voici la liste de ces opuscules :

1° Réflexions sur l'amour de Dieu;
2° Pratique pour demander l'amour divin;
3° Exercice de piété sur le Crucifix;
4° Acte de contrition au pied du Crucifix;
5° Prière à Jésus-Christ pour obtenir le changement du cœur;
6° Litanies de Jésus-Christ;
7° Règlement de vie, d'après Champion;
8° Les petits traités spirituels et les avis recueillis par le P. Champion, chacun avec son titre particulier, mais avec des incohérences typographiques qui sembleraient mettre entre eux une certaine subordination. On peut en voir la liste au début de cette étude. L'éditeur en

a omis un, je ne sais pourquoi : le traité si pratique et d'une psychologie si fine, intitulé *De l'assiette du cœur;*

9° Maximes spirituelles. Nous en avons donné plus haut les titres particuliers;

10° Traité sur l'utilité et la nécessité de faire une retraite.

Rendons cette justice à l'éditeur de 1755 qu'il a mis dans ce volume, de format commode et pratique, le principal de l'œuvre spirituelle du P. Huby. On y trouve les pièces recueillies par le P. Champion : *Règlement de vie* (très écourté, il est vrai), *Petits traités* (sauf un), *Maximes spirituelles;* on y trouve les *Méditations sur l'amour de Dieu,* plusieurs des pièces recueillies par les éditeurs précédents ou par le P. Huby lui-même dans la *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ou dans les *Motifs d'aimer Dieu*, quelques autres opuscules encore.

Il s'en faut cependant que tout y soit. Il suffit, pour s'en rendre compte, de jeter un coup d'œil sur le catalogue donné en tête de cette étude et de comparer avec la liste qu'on vient de lire. Pour préciser davantage, relevons dans l'une ou l'autre des éditions de la *Pratique*, celle de Vannes, par exemple, les principales pièces qui s'y trouvent et voyons si nous les retrouvons dans les *Œuvres spirituelles* (1). Pour abréger, nous désignerons par *E* le volume

(1) J'ai eu sous les yeux quatre éditions de la *Pratique :* celle de Vannes, « chez la Veuve de J. N. Galles », sans date. 216 p. in-24, avec l'*Approbation* de 1672 ; celle de Troyes, s. d., que le P. Sommervogel tient pour antérieure à 1706, chez Oudot,; celle de Nancy, 1734, « chez Nicolas Baltazar », avec approbation de 1706, 293 p. in-24; celle de Caen, « chez Jean-Claude Piron », 1748, 231 p. in-16, plus la *Préface*, les *Tables*, la *Permission d'imprimer*. J'ai actuellement sous la main celle de Nancy et de Caen. Ces quatre éditions contiennent à peu près les mêmes pièces, mais pas toujours dans le même ordre. Celle de Caen, qui se donne comme la 4e édition, après trois autres procurées par le P. Lavaur, précédées elles-mêmes de plusieurs autres imprimées dans la même ville, contient au moins une pièce qui n'est pas du P. Huby, *Pratique pour bien assister à la Messe*, 5-10. Elle est en tête du recueil et l'éditeur nous avertit qu'elle a été ajoutée à cette quatrième édition pour satisfaire aux désirs de plusieurs personnes de piété. Il s'en trouve cinq autres à la fin du volume, p. 212-231, dont je ne saurais dire à coup sûr si elles sont ou non du P. Huby : 1. Le renouvellement des promesses du Baptême ; 2. Oraison universelle pour tout ce qui regarde le salut ; 3. Adoucissement de toutes les peines de cette vie ; 4. Litanies

de 1755, par *R* la *Retraite*, qui en forme la première partie, par *O* les *Opuscules*, qui en font la seconde.

PIÈCES RECUEILLIES DANS LA « PRATIQUE », ÉDITION DE VANNES, ET LEUR RAPPORT AVEC L'ÉDITION DE 1755.

1° *Prière dévote au Crucifix pour s'exciter à la Contrition*, avec adresse à Jésus crucifié (pieds, mains, côté, cœur), à notre cœur, au cœur de Jésus et au nôtre. N'a rien de commun avec *O*, 3, qui peut-être représente un des opuscules sur la croix ; ni avec *O*, 4 ; mais écho lointain de la « prière dévote » dans *O*, 5, et aussi de l'adresse « au cœur de Jésus et au nôtre » Nous y reviendrons. Rien dans *E* qui réponde aux adresses à Jésus crucifié et à notre cœur.

2° *Acte de réparation d'honneur à N. S. J. C. dans le T. S. Sacrement de l'autel.* Rien d'analogue dans *O*, peut-être écho lointain dans *R*, 7e jour, Méditation sur l'Eucharistie.

3° *Dévote méditation sur l'opposition de la vie de J.-C. à la nôtre.* Manque dans *E*.

4° *Actes des principales vertus... en récitant le chapelet.* Manque dans *E*.

5° *Considérations pour exciter en nous l'amour de N. S. J. C.* (Jésus aimant, Jésus aimable. Jésus aimé). Echo peut-être dans *R*, 7e jour, 1re méditation, sur l'amour de Jésus. Les points sont les mêmes, mais les développements sont tout différents (1).

6° *Pratique de la Contemplation*, comprenant : 1° « Avertissement » sur la manière de faire la Contemplation ; 2° « Considérations sur l'amour de Dieu » ; 3° « Divers motifs d'aimer Dieu », suivis d'affections et conclusions. Ces « divers motifs » sont reconnaissables dans *O*, 1, bien que la rédaction soit tout autre. Je n'ai rien remarqué dans *E* qui répondit à l'Avertissement ni aux Considérations.

de la divine Providence ; 5. Les commandements de la Croix. La seconde se trouve en latin dans le *Clericus devotus*, 2e édition, 1910, Herder, p. 101, avec le titre *Oratio Clementis Papae XI.* La cinquième, dans le *Recueil des petits traités* de saint Jean-Baptiste de la Salle, d'après l'édition de 1711 où elle est, je crois, d'addition récente. Le P. Mirebeau, s. j., l'a fait imprimer en feuille volante avec référence précise à un ouvrage du P. de Parvilliers, s. j.

(1) Il est probable que cette différence est le fait du P. Huby lui-même Ne pouvant faire la comparaison directe avec l'édition de 1690, je le conclus de la comparaison avec celle de 1696, où cette différence existe déjà. Or l'éditeur de 1696 dit avoir gardé les pensées de l'auteur. Le P. Huby aurait donc écrit pour la Retraite une méditation sur l'amour de Jésus toute différente de celle qu'il avait déjà fait imprimer. Il reste toujours que la pièce 5 manque dans E.

7° *Litanies de l'amour divin.* Conservé dans *O*, 2, sauf détails de rédaction.

8° *Dévotes considérations et pratiques pour exciter et augmenter en nous l'amour et l'imitation de N. S. J. C.* Manque dans *O* ; peut-être quelque écho lointain dans *R*, 10e jour : le désir d'aimer J.-C. ; les motifs de cet amour.

9° *Des mérites incomparables de Jésus.* Manque dans *E*.

10° *Exercice de dévotion envers le Crucifix* (pour le vendredi). Rien de commun avec *O*, 3 (qui se rattacherait peut-être à l'opuscule 5, sur la dévotion des croix, ou à quelque autre opuscule sur la croix) ; mais rapport avec *O*, 4, visible dans le huitain initial, sensible ça et là dans l'ensemble du développement.

11° *Oraison au S. Esprit pour demander le divin amour.* Manque dans *O* ; quelque rapport peut-être avec *R*, Méditation sur le S. Esprit.

12° *Litanies dévotes à Notre-Seigneur.* Ce sont les litanies dites de la Passion. Dans *O*, 6, avec changements d'expression.

13° *Oraison au Seigneur pour avoir une bonne mort.* Manque dans *O*, mais choses analogues dans *R*, 4° jour, 2e méditation. L'analogie vient-elle du P. Huby ou de *E* ?

14° *Moyen facile et efficace pour se souvenir souvent de Dieu pendant le jour ; et aussi pour se défaire du péché auquel on est plus sujet ou pour acquérir la vertu dont on a plus besoin.* C'est le *Saint-signal*, dont parle Champion. Manque dans *E*. Je constate ici quelques différences de rédaction entre l'édition de Nancy, 1734, et celle de Caen, 1748. Les vers sont tout autres ici et là.

15° Diverses litanies : de la sainte Famille de sainte Anne, de la sainte Vierge, de saint Vincent Ferrier, du saint Sacrement. Manquent dans *E*. Manquent aussi dans éditions de Nancy et de Caen ; mais celle de Caen donne les litanies de la Providence.

16° *Oraison pour adorer le S. Sacrement de l'autel.* Manque dans *E*.

17° *Amende honorable à N. S. au T. S. Sacrement de l'autel.* Manque dans *E*.

N.-B. — Il y a, en plus, dans l'édition de Caen (1), une « Méthode pour communier utilement », et un « Exercice d'union avec J.-C. présent à l'âme par la Communion », p. 173-190, avec « Conclusion » pour demander à Jésus de nous donner son Esprit, p. 190-192. Je ne sais si ces pièces sont du P. Huby.

On voit que l'éditeur de 1755 ne s'est pas soucié d'être complet. Au contraire, il est visible qu'il a voulu faire un

(1) Sans parler des cinq pièces finales, mentionnées ci-dessus.

choix. De ce choix et des raisons qui l'ont dirigé, il n'a pas jugé à propos de nous entretenir, et il est hasardeux d'en juger par conjecture. On peut cependant indiquer quelques motifs probables.

Il y a d'abord le souci d'éviter ce qui ferait ou semblerait faire double emploi avec les méditations qui composent la retraite. De là probablement l'absence de la belle méditation sur l'amour de Jésus.

Il y a ensuite le souci de s'accommoder au goût du temps. Or ces raffinés du dix-huitième siècle n'étaient pas assez fins pour sentir ce qu'il y avait de beau et de prenant dans ces exercices pathétiques de préparation à la Contrition, où la pensée et le sentiment sortent si directement del'âme pour aller directement à l'âme : « O cœur de Jésus, noyé de tristesse pour mes vaines joies ! O cœur de Jésus, pénétré d'une douleur infinie pour l'énormité de mes péchés !.. O mon cœur, tout souillé de péchés ! O cœur si aimé de Jésus et qui aime si peu Jésus !... Ah ! quelle différence entre cœur et cœur ! Entre votre cœur, ô mon Jésus, et le mien ! O cœur pur de Jésus ! ô cœur sale de la créature ! O cœur fidèle de Jésus ! ô cœur perfide de la créature ! (1) » Ces esclaves de l'étiquette ne pouvaient goûter ces élans spontanés de l'âme, ces colloques familiers entre Jésus et le pécheur repentant : « Mais, mon cher Sauveur, permettez-moi de vous dire, du fond de l'abîme de mon néant, que vous n'avez pris un cœur semblable au mien par nature qu'afin que le mien fût semblable au vôtre par votre grâce. Faites donc, s'il vous plaît, mon adorable Rédempteur, faites que mon cœur soit semblable au vôtre. Votre cœur est pur : que le mien soit pur. Votre cœur est humble : que le mien soit humble, etc. » Bossuet et Pascal parlaient ainsi, mais Bossuet et Pascal n'étaient pas les hommes de 1750. Ces délicats, ces mondains, pour qui la religion était chose de bon ton, pourvu qu'elle fût quintessenciée en abstractions philosophiques ; qui parlaient de la Divinité plutôt que de Dieu ; qui ne nommaient Jésus que pour le comparer à Socrate ou à Platon : ces chrétiens philoso-

(1) Il est probable que, dans l'édition originale, c'était plus vif encore : « O cœur pur ! ô cœur sale !... O cœur fidèle ! ô cœur perfide ! » C'est le texte de l'édition de Vannes.

phes ou jansénistes ne comprenaient plus le réalisme populaire et concret de dialogues comme celui-ci :

« Si Jésus nous parlait ainsi : Si vous voulez avoir part à mon amour et en ce monde et en l'autre, si vous voulez que je vous aime et si vous voulez m'aimer à jamais dans le Ciel : il faut que vous passiez par où j'ai passé... par la pauvreté, par le travail, par le chaud, par le froid, par la faim, par la soif, par les jeûnes, par les opprobres, par les soufflets, par les fouets, par les épines, par les clous, par la croix ; autrement point d'amour en moi pour vous, point en vous d'amour pour moi ; et faute d'avoir cet amour, vous serez des réprouvés... et d'éternels misérables... Si cela nous était proposé de sa part, que devrions-nous répondre, sinon ces paroles : Eh ! bien, mon Jésus, de deux maux, je veux choisir le moindre. Le plus grand est de n'être point aimé de vous et de ne vous point aimer... Je choisis donc, ô mon Jésus, et je le choisis de tout mon cœur, de passer par où vous avez passé, de vivre dans la pauvreté, dans le travail, dans les misères, dans les peines. Quand j'en devrais mourir, j'aime mieux mourir en souffrant quelque temps pour l'amour de vous, que de m'exempter de quelque peine courte et légère, et, étant privé de votre amour, d'aller souffrir éternellement en enfer. N'est-ce pas là ce que nous devrions répondre?... Mais non, Jésus ne demande pas cela de nous ; et je vais prendre la liberté, avec sa permission, de lui demander quelle est sa volonté là-dessus. Mon Jésus, permettez-moi, s'il vous, plaît, pour notre instruction, que je vous fasse quelques demandes. Voulez-vous, ô mon Jésus, que nous jeûnions quarante jours et quarante nuits, sans boire ni sans manger, comme vous ? Non, mes enfants, nous répond-il, non : j'ai gardé pour moi ce grand jeûne. Mais ne faites plus d'excès ni dans le boire ni dans le manger ; gardez les jeûnes qui vous sont ordonnés, faites-en quelques-uns de dévotion ; dans vos repas, retranchez-vous de quelque petite chose pour l'amour de moi ; abstenez-vous de quelque morceau ou de quelques coups de la boisson dont vous usez ».

Et le dialogue continue ainsi, vivant, réel, pratique, de façon à passer en revue les principaux devoirs de la vie chrétienne. Au dix-huitième siècle, les gens à la mode eussent regardé des pages de ce genre comme des vestiges d'un âge non policé, bonnes tout au plus pour les Bretons demi-sauvages auxquels elles s'adressaient. C'est pour complaire à ce goût d'un siècle poli que l'éditeur de 1755 a supprimé tout ce qu'il y avait de plus original, de plus vivant, de plus incisif et pénétrant chez son auteur, et

que, en le raccommodant, comme il dit, il a soumis ce qu'il a cru pouvoir garder à un polissage de style où la pensée elle-même perd son relief et son mouvement pour se traîner dans une phraséologie vague et abstraite.

Une troisième raison du traitement infligé par l'éditeur de 1755 à son auteur semble être d'ordre théologique. L'ascétique du P. Huby est toute pénétrée de mystique, comme elle l'était chez la plupart des auteurs dans la première moitié du dix-septième siècle. L'oraison à laquelle il veut initier, et à laquelle il initie avec une maîtrise incomparable, est surtout une oraison affective, qui voisine avec la contemplation mystique et prend facilement l'allure d'une oraison de quiétude. Or, on confondait assez souvent cette oraison affective avec celle des quiétistes, et, de fait, certaines expressions du P. Huby pourraient, dans un autre contexte, être entendues en un sens semi-quiétiste. Sa doctrine et sa méthode sont irréprochables; mais il écrivait avant les controverses entre Bossuet et Fénelon, et n'avait pas à surveiller son style, comme il fallut le faire plus tard. L'éditeur de 1755 sait que le P. Huby n'est pas quiétiste, et il le défend fort bien sur ce point; mais il craint les clameurs des Jansénistes, qui criaient au quiétisme dès qu'on parlait de pur amour, d'abandon, de voie unitive, de repos dans l'oraison, et qui reprochaient sans cesse à la Compagnie de Jésus de rester attachée aux doctrines semi-quiétistes condamnées chez Fénelon. Pour éviter ces clameurs et ces reproches, il supprime, par exemple, l'*Avertissement* sur la manière de faire la contemplation, ainsi que les *Considérations* sur l'amour de Dieu, que le P. Huby rattache à la méthode de contemplation (1), et il supprime ou modifie, dans les petits traités qu'il conserve, bien des développements ou expressions qui pourraient prêter à chicane.

A ces trois raisons qui s'appliquent spécialement aux écrits du P. Huby, nous pouvons en ajouter deux autres qui tiennent à des causes d'ordre général.

La première est l'attitude ordinaire du dix-huitième siè-

(1) On pourrait supposer aussi que ces deux suppressions sont dues à la crainte de faire double emploi.

cle à l'égard du passé, notamment du passé français. En ce temps-là, ceux qui voulaient être « dans le mouvement » ne regardaient jamais ce passé en lui-même : on en jugeait par rapport au présent. En matière de langue et de style notamment, on approuvait ce qui répondait au goût du présent, on condamnait ce qui n'y répondait pas. On croyait rendre service à saint François de Sales et à Bossuet en les « raccommodant ». Quel prosateur du dix-septième siècle, quel livre de piété surtout, fut réédité au dix-huitième (et au commencement du XIXe) sans avoir à souffrir de cette manie de retouche et d'accommodation ? L'éditeur de 1755 y céda plus que d'autres peut-être (et encore eut-il des égaux) ; mais surtout il réussit, plus que tous probablement, à nous rendre les originaux presque inaccessibles, en remplaçant les minuscules imprimés du P. Huby par un seul volume commode et facile à lire.

La seconde raison se rattache à la première. Quand on commence à retoucher un auteur, il est difficile, il est pratiquement impossible, de n'être pas entraîné plus loin qu'on ne voulait d'abord. On comptait ne toucher qu'aux mots, et il faut retoucher les phrases; qu'aux expressions, et l'on atteint la pensée. Une retouche en amène une autre, souvent plus considérable. Une suppression exige une addition, et ainsi de suite. Bref, l'éditeur de 1755, qui ne prétendait que « raccommoder » son auteur, l'a refait presque partout.

Entrons dans quelques détails pour le voir agir et pour conclure, en pleine connaissance de cause, que les « Œuvres spirituelles » du P. V. Huby sont, autant ou plus, l'œuvre de l'éditeur que celle du premier auteur.

IV

L'édition de 1755 et les textes originaux.

Pour faire, comme il convient, la comparaison, il faudrait avoir, sinon les manuscrits, au moins les éditions originales (1). Or celles-ci existent sans doute, et l'un des

(1) Ce n'est pas toujours, du moins pas exclusivement, dans les manuscrits d'un auteur qu'il faut chercher son texte définitif, la dernière

buts de la présente étude est précisément de provoquer des recherches qui, espérons-le, aboutiront à les retrouver, sinon tous, au moins les principaux. Mais, en attendant, nous ne les avons pas sous la main. La comparaison directe nous est donc impossible. Heureusement, il y a, pour plusieurs des écrits de notre auteur, des éditions qui reproduisent assez fidèlement les textes originaux. Ainsi en est-il pour les diverses pièces insérées dans les anciennes éditions de la *Pratique*, dans les quatre notamment que j'ai eues sous les yeux. Ces éditions sont indépendantes l'une de l'autre, comme le montrent et la disposition différente des matières et les variantes mêmes du texte. Or, entre ces éditions, les différences sont minimes pour les pièces qui leur sont communes, c'est-à-dire pour presque toutes (puisque celles qui ne se trouvent que dans l'une ou l'autre des éditions se réduisent à trois ou quatre, dont deux ou trois ne sont peut-être pas du P. Huby), et elles se ramènent à de légères retouches de style, qui ne modifient en rien ni le fond ni le mouvement de la pensée. Ainsi en est-il pour les pièces extraites du P. Champion. Nous ne savons pas comment celui-ci a traité les textes qu'il nous communique — et, sur ce point, il est probable que toute vérification est à jamais impossible — mais nous pouvons constater comment l'éditeur de 1755 a traité les textes donnés par le P. Champion. Enfin pour les *Méditations sur l'amour de Dieu*, nous avons pu, en attendant mieux, comparer l'édition de 1755 avec celle de 1696, et cette comparaison nous a fait constater, non seulement des arrangements nouveaux (titre changé, distribution en jours), des additions (il y a 24 méditations dans celle de 1696, 26 dans l'autre), mais un tel remaniement du tout, que tout a été refait, repensé, récrit à la manière du dix-huitième siècle, par un homme d'ailleurs intelligent, bon écrivain, auteur ascétique et moraliste de valeur.

Sans insister davantage sur les *Méditations*, où le con-

expression de sa pensée. Il est rare, en effet, que la correction des épreuves ne suggère pas des modifications de fond ou de forme qui achèvent la mise au point. Le manuscrit peut servir pour le contrôle en cas douteux quand le texte imprimé est ou paraît fautif; mais il n'est pas toujours la norme absolue.

trôle direct, d'après le P. Huby, nous a été impossible, nous donnerons ici quelques exemples, choisis à peu près au hasard, de la façon dont l'éditeur a traité les pièces qu'il trouvait, dans les éditions originales du P. Huby, qu'il avait sans doute sous la main, ou celles qu'avait recueillies le P. Champion. Commençons par la *Pratique*.

En comparant l'ensemble des pièces recueillies dans la *Pratique* et ce que nous en trouvons chez l'éditeur de 1755, nous avons constaté que celui-ci en a beaucoup laissé de côté. Il nous reste à voir ce qu'il a fait de celles qu'il a insérées dans son propre recueil. Nous avons vu que l'auteur ne nous dit rien des raisons qui l'ont dirigé dans le choix des pièces. Du traitement qu'il leur a fait subir il nous dit un mot dans la *Préface,* mais seulement un mot, et comme en passant. Après avoir, en excellents termes et presque toujours d'après le P. Champion, parlé du P. Huby et de son multiple apostolat, il ajoute : « On connaîtra beaucoup mieux le P. Huby par ses écrits, dans lesquels il s'est peint lui-même, que par le portrait que j'en ébauche. Encore j'aurai gâté ses écrits en voulant les raccommoder. Pour conserver l'onction qu'il y a répandue, pour animer du même feu sacré les paroles que j'ai subtituées aux siennes, il faudrait avoir son cœur. » XI-XII. Le lecteur est tenté de lui demander : « Pourquoi donc alors ce raccommodage, pourquoi cette substitution? » Mais la question ne se posait pas alors. C'était un principe indiscutable et indiscuté, c'était chose acquise, que l'accommodation s'imposait (1). Voyons sur quelques exemples comment elle a été faite. Nous ne prendrons pas les cas de divergence extrême, où il est impossible de voir, entre l'ancienne et la nouvelle rédaction, autre chose qu'un lointain rapport d'influence et d'inspiration. Quant aux pièces conservées telles quelles ou à peu près, elles sont rares. Nous pouvons cependant en signaler quelques-unes où, sous les changements d'expression presque toujours considérables, la substance et le mouvement de la pensée se reconnaissent facilement. Ainsi les *Litanies de*

(1) C'était déjà la pensée et la pratique du P. de la Piletière quand il rééditait les méditations, en 1693. Il pose la chose en principe dans le mst de la Mazarine dont nous avons parlé : il voudrait qu'on recueille et qu'on édite les écrits si précieux du P. Huby, mais en les corrigeant.

l'amour divin (E, Pratique pour demander l'amour divin) où, non seulement les litanies sont les mêmes (ce sont les litanies des saints), mais aussi l'invocation (Demandez pour moi le saint amour de Dieu), et, qui plus est, pour les idées sinon pour l'expression, l'Avertissement qui précède, où est expliqué l'usage à faire de ces litanies avec la manière de s'y prendre. Nous choisirons des cas moyens. Mais comme nous ne pouvons donner que des extraits, nous passerons vite sur ce qui n'a pas de parallèle, pour comparer surtout les passages où le parallélisme est plus saisissable. Commençons par la *Prière dévote au Crucifix pour s'exciter à la contrition* (1) :

Texte du P. Huby (= *H*). 1° « Mon Dieu je reconnais devant vous que j'ai été et que je suis encore dur et insensible à tous vos bienfaits et à tous les attraits de votre amour. J'ai eu un cœur de pierre, et non pas un cœur de chair, ni le cœur d'un homme raisonnable, et bien moins celui d'un vrai chrétien. Je n'ai eu ni votre crainte ni votre amour ; car si j'eusse eu l'un ou l'autre, je ne vous eusse pas offensé comme j'ai fait. Mais, mon Dieu, faites-moi, s'il vous plaît, la grâce que vous avez promise à votre peuple. Otez-moi le cœur de pierre, et donnez-moi un cœur de chair, un cœur sensible et docile à votre parole et à votre grâce. C'est vous, ô mon Dieu ! qui avez changé les pierres et les rochers en des fontaines d'eau. C'est vous qui avez tiré des ruisseaux de la pierre très dure. Vous êtes celui qui ayant frappé la pierre, en avez fait couler des torrents. Faites, ô mon Dieu, par votre bonté toute puissante, faites ce changement en moi : frappez mon cœur, frappez-le des traits de votre amour, et faites-en sortir des torrents de larmes.

2° « O mon Jésus ! douleur, regrets, tristesses et sanglots, larmes, contrition, miséricorde : voilà ce que je vous demande, ne me refusez pas. C'est ce que vous désirez de moi ; c'est aussi ce que j'attends, et ce que j'espère de votre miséricorde infinie. 7.

(1) Le texte est celui de l'édition de Vannes (= V). Je l'ai collationné avec celui de Nancy, 1734 (= N) et celui de Caen, 1748 (= C). Les différences sont assez nombreuses, mais elles sont petites et ne sont que d'expression ou de style. Ainsi dans N, *traits* au lieu *d'attraits* ; dans N et C : *Je reconnais devant vous, ô mon Dieu,* au lieu de : *Mon Dieu, je reconnais devant vous ;* dans N et C : *Si j'avais eu,* au lieu de *Si j'eusse eu ; Vous aurais-je offensé,* au lieu de : *Je ne vous eusse pas offensé,* etc. En général, le texte de Vannes semble primitif. J'ajoute des chiffres et des lettres pour la facilité des références.

3° « Il serait bien juste que mes regrets fussent proportionnés à mes crimes : mais hélas ! que mes regrets sont faibles, et que mes crimes sont énormes. Ah ! si je pouvais ramasser dans mon cœur tous les regrets de David, de sainte Madeleine, de saint Augustin et de tous les cœurs les plus pénitents ! 7-8.

4° « Vous me faites connaître, Seigneur, que le péché est digne d'une haine infinie. Que ne puis-je le haïr autant qu'il est digne de haine !... Mais mon Jésus, si ma douleur n'égale mes péchés, la vôtre les surpasse infiniment, et elle est capable d'effacer les crimes les plus énormes d'un million de mondes... O mon adorable Sauveur, vous m'avez racheté : ne permettez pas que le prix de votre sang soit perdu ». 8-10.

5° Suivent de dévotes prières aux pieds, aux mains, au côté, au cœur de Jésus en croix, toujours pour développer la contrition d'amour.

6° Puis, le pécheur s'adresse à son propre cœur : « O mon pauvre cœur ! cœur tout souillé de péché !... O cœur si aimé de Jésus, et qui aime si peu Jésus !... O mon pauvre cœur ! » 13-14.

7° Enfin, méditant sur la différence entre le cœur de Jésus et le nôtre, il s'écrie : « Ah ! quelle différence entre cœur et cœur ! — Entre votre cœur, ô mon Jésus et le mien. — O cœur pur ! O cœur sale ! — O cœur patient. — O cœur impatient !... Ah ! quelle différence entre cœur et cœur ! Entre votre cœur, mon Jésus, et le mien. — Ah ! quelle différence. — Mais mon cher Sauveur, permettez moi de vous dire, de l'abîme de mon néant, que vous n'avez pris un cœur semblable au mien par nature, qu'afin que le mien fût semblable au vôtre par grâce. — Faites donc, s'il vous plaît, mon adorable Rédempteur, faites que mon cœur soit semblable au vôtre. — Votre cœur est pur : que le mien soit pur !... Votre cœur est humble : que le mien soit humble !... Votre cœur est tout amour, et amour tout saint : que le mien soit tout amour, et amour tout saint ! — Que votre cœur, ô mon Jésus, possède entièrement le mien : que le mien, ô mon Jésus, soit entièrement fondu dans le vôtre. — Que votre cœur et le mien ne soient plus deux cœurs, mais un seulement, mon Jésus : (un) cœur fidèle, cœur contrit, cœur dévot, cœur généreux, cœur charitable, cœur chrétien. Ah ! c'est à quoi je veux désormais m'appliquer avec votre grâce, mon Sauveur... Ce n'est plus mon cœur, c'est le vôtre. Il est à vous : ouvrez-le, fermez-le, purifiez-le, embrasez-le. Il est à vous ; oui, mon Jésus, il est à vous... Jésus, Jésus, Jésus. » 14-17.

8° « L'exercice finit sur la petite note : « Ici silence et amour, tenant la bouche sur le cœur du Crucifix. » 17.

Bien qu'il ait fallu beaucoup abréger, on voit combien

cet exercice est vivant, pathétique, profond et instructif, pratique. C'est un modèle de méditation affective.

Edition de 1755 (= E). — Nous y trouvons, p. 265, un « Acte de contrition au pied du Crucifix », mais qui ne répond en rien au présent exercice. Nous y reviendrons. Cette pièce est suivie d'une « Prière à Jésus-Christ pour obtenir le changement de cœur », 274, qui répond à l'extrait 7 de la *Prière dévote*. La voici :

1° « Quelle différence de cœur à cœur ! du cœur de Jésus au nôtre ! Ah ! quelle différence ! — Le cœur de Jésus est humble, doux, patient, bienfaisant, libéral ; il n'a aucun défaut, il possède toutes les vertus ; en un mot, il est saint de la sainteté même de Dieu... Notre cœur est fier et orgueilleux, colère et impatient, dur et impitoyable, sensuel et tout charnel, avare et prodigue, ambitieux et rampant, inconstant dans le bien et constant dans le mal. La multiplicité de nos misères est trop grande pour en faire un détail et une énumération exacte Il suffit de dire que notre cœur, vide de toutes les vertus, est plein de tous les vices ». Cf. H. 7. etc.

2° Après la dissertation, voici enfin la prière : « Mais du fond de l'abîme où me réduit mon néant, et plus encore la dépravation de mon cœur, j'ose élever ma voix et mes cris vers vous, et vous représenter que, dans votre Incarnation, vous n'avez pris un cœur semblable au mien par nature, que pour rendre le mien semblable au vôtre par la grâce et par l'effusion de votre esprit ». Cf. H. 7.

3° Ici un souvenir de l'extrait 1 : « Vous avez promis de nous ôter ce cœur de pierre, ce cœur dur et insensible à vos recherches et à votre amour, de nous donner un cœur de chair, un cœur docile et flexible à vos inpirations. » Cf. H. 1,

4° « Je vous demande l'exécution de votre promesse ; donnez-moi cette eau purifiante qui lavera toute les souillures de mes péchés, ce feu vraiment divin qui change l'étain de l'Adam terrestre dans l'or de l'Adam céleste » 275.

Les premiers mots de cet extrait rappellent, sans en reproduire ni le texte ni le mouvement, la fin de l'extrait 1 ; mais « l'étain de l'Adam terrestre » et « l'or de l'Adam céleste » sont de l'éditeur.

5° « Cet esprit, ce cœur nouveau... n'est rien autre chose qu'une conformité de sentiments entre votre cœur adorable et le nôtre », etc., 275.

Toute cette explication est de l'éditeur.

6° « Je ne veux plus souffrir dans mon cœur que ce qui est dans le vôtre, pureté, charité, humilité, patience, etc. ; non, plus rien dans mon cœur que vous et votre saint amour. » 276. Echo lointain de H. 7.

7° « L'entreprise est sublime et difficile... Tous les jours je vous dirai avec toute l'ardeur dont je suis capable : O mon Jésus, que votre cœur et le mien ne soient plus deux cœurs ; que le vôtre entre dans le mien et le possède entièrement ; que le mien soit entièrement plongé et fondu dans le vôtre. Dès à présent, je vous dis : Mon cœur n'est plus à moi, il est à vous. Ouvrez-le par la consolation, fermez-le par la tristesse, brisez le par les douleurs, disposez-en comme il vous plaira : il est à vous, tout à vous ; il n'a plus d'autres désirs que les vôtres. Jésus, Jésus seul. » Se rapproche de H. 17..

On voit, par ce long parallèle, comment *E* traite son auteur et quelles libertés il prend avec lui, même là où il le suit de plus près.

L'Exercice de dévotion au pied du Crucifix, p. 148-165, est devenu, dans *E*, l'*Acte de contrition au pied du Crucifix*, p. 265. Des huit vers qui commencent l'exercice, deux sont restés intacts; les six autres ont été retouchés, mais relativement peu; la pensée est la même, et aussi le mouvement et les rimes (1). Dans l'*Exercice* même, un seul paragraphe, le second, rappelle le P. Huby, et encore de très loin; les autres vont en sens divergent, sauf quelques idées de détail, où il y a trace de l'inspiration primitive. La rédaction de l'éditeur n'est pas sans mérite; mais ce n'est pas celle du P. Huby, où tout est vie intense, mouvement pathétique, effusion du cœur.

Les *Litanies dévotes à Notre-Seigneur*, p. 165-170, ont été mieux conservées, sauf le préambule (qui garde à peu près la substance de la pensée, mais non le mouvement ni

(1) Voici les vers du P. Huby, avec les variantes de l'éditeur en parenthèse :

De tes crimes, pécheur, contemple ici l'ouvrage :
Ils furent de ton Dieu (*de Jésus*) les bourreaux inhumains.
N'accuse point des Juifs la malice et la rage,
Qui n'ont fait en cela que te prêter les mains.
(*A ton noir déicide ils ont prêté les mains*).
Viens pleurer à ses pieds tes péchés et ses peines
(*Pleure aux pieds de Jésus ton forfait et ses peines*).
Mêle au plus tôt tes pleurs (*joins tes pleurs, tes sanglots*) à son sang pré-
S'il (*Il*) est rougi du sang qui coule de ses veines, [cieux.
Qu'il soit lavé des pleurs (*eaux*) qui coulent de tes yeux.

Si, une fois ou deux, la correction vaut mieux que le texte, ce n'est pas l'ordinaire. Mais plût à Dieu que le correcteur eût été partout aussi réservé.

le style); le texte même des Litanies a été « phrasé » à la mode du dix-huitième siècle.

Les pièces empruntées au P. Champion sont d'ordinaire mieux respectées. Elles restent les mêmes pour le fond. Quelques-unes sont transcrites telles quelles, ou peu s'en faut. Mais le cas est rare. Souvent les changements sont considérables. Prenons pour exemple le début du traité intitulé *Le chemin qui conduit au bonheur de cette vie* (1).

Texte de Champion (*C*). — 1. A. Chacun veut être heureux et content, même dès cette vie. — B. C'est là le but de tous nos désirs.

2. A. Pour y parvenir, on prend deux chemins tout opposés : *a*) les uns tiennent celui de la multiplicité, en amassant le plus qu'ils peuvent; *b*) les autres, celui de la simplicité, en retranchant tout. — B. Ainsi les uns désirent des biens, des honneurs, des plaisirs, et les recherchent autant qu'il est en leur pouvoir, espérant de rendre, par là, leur cœur content. — *c*) Les autres, au contraire, ne désirent rien et quittent tout, D. comme faisaient ces anciens philosophes : un Cratès, qui jeta tout son argent; un Diogène, qui n'avait pour logis qu'un tonneau.

3. A. De ces deux chemins, le dernier est le plus facile et le plus court, parce qu'il dépend de nous, étant en notre pouvoir de tout quitter. Le premier est non seulement le plus long, mais très difficile, et il se rencontre mille obstacles à nos desseins. — B. Car, *a*) ou l'on nous dispute les biens que nous voulons avoir, ou ceux de qui nous les attendons nous les refusent, ou quelque accident nous les enlève, ou le temps, le lieu, l'occasion nous manquent : si bien qu'on ne voit quasi personne qui arrive par cette voie au bonheur net (2), entier et constant. — *aa*) La jouissance même d'un bien, loin de rassasier l'appétit, ne fait que l'aiguiser et qu'exciter le désir d'un nouveau bien. Or qui a le désir d'un bien, a la crainte de ne le pas obtenir; qui a la crainte et le désir, a deux bourreaux qui le tourmentent et deux vers qui lui rongent incessamment le cœur. — *b*) Qui n'a pas de désir n'a pas de crainte; et qui n'a ni crainte ni désir, il est content : et, bien que son contentement et son bonheur ne paraisse peut-être pas tant que celui des heureux du siècle, il est pourtant, en effet, et plus pur, et plus entier, et plus constant.

4. A. Si cela est vrai, dans le bonheur humain et temporel, il l'est encore bien davantage dans le bonheur surnaturel et spirituel, qui

(1) Champion, p. 317-319; édition de 1755, p. 312-315.
(2) C'est-à-dire *pur*, comme il est dit plus bas.

consiste à se dégager de tout l'amour propre et à se soumettre entièrement à la volonté de Dieu. B. Pour y parvenir, *a*) les uns s'adonnent à diverses pratiques et s'empressent à produire quantité d'actes et de bons désirs, dont ils se garnissent le plus qu'ils peuvent, comme de moyens pour arriver à leur fin. *b*) Les autres, s'y prennent d'une autre manière, par un simple et entier abandonnement d'eux-mêmes à la volonté de Dieu, quittant, pour ainsi dire, tout soin d'eux-mêmes, pour être plus absolument en la disposition de Dieu, afin qu'il fasse d'eux et en eux tout cé qu'il lui plaira.

Texte de 1755 (*E*). — 1. A. Chacun veut être heureux. — B. Le désir naturel et invincible de notre félicité est le principe et le centre de tous les différents mouvements qu'on se donne dans le monde.

2. A. A parler en général, ce désir fait marcher tous les hommes par deux grands et vastes chemins, mais contraires et opposés l'un à l'autre. — B. Les uns s'imaginent qu'ils arriveront au terme vers lequel ils aspirent, en courant la carrière des richesses, des plaisirs et des honneurs.

3. A. Ils se trompent. *a*) En cherchant le bonheur, ils le fuient; et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que leur propre expérience ne peut les détromper de la fascination que cause le charme des biens sensibles et passagers de ce monde. — *b*) Cependant, leur recherche, leur possession, leur conservation, tout n'est que vanité et affliction d'esprit. Le désir d'un bien, dont la possession ne dépend pas de nous, est inséparable de la crainte de ne pas réussir dans nos poursuites. Or, le désir et la crainte sont deux bourreaux qui tourmentent le cœur et deux vers qui le rongent incessamment. — *c*) De plus, la jouissance même des biens passagers, loin de remplir la capacité du cœur et de de rassasier sa faim, ne sert qu'à aiguiser son appétit. Jamais la cupidité n'est satisfaite : elle consume l'homme par de nouveaux désirs et par de nouveaux soins de multiplier ses plaisirs et d'agrandir sa fortune. — *d*) Enfin, il en coûte souvent plus pour la conserver que pour l'acquérir. — *e*) Ces vérités sont connues de tout le monde par une expérience continuelle et universelle. Jamais les passions n'ont fait d'heureux.

B. Quelques Philosophes, plus éclairés et plus sages, ont reconnu et ont enseigné que l'unique moyen de trouver cette félicité après laquelle le cœur soupire si ardemment, est de réprimer les passions, d'éteindre les désirs et de mépriser le vain et séduisant éclat des prétendus biens que nous présente cette terre maudite. C'est ce qu'ont pratiqué avec un faste orgueilleux les Cratès et les Diogène. — C. Ce moyen est évidemment le plus court, puisqu'il retranche mille embarras et mille chagrins, inconnus à une honnête médiocrité ; il est évidemment le plus facile, car il dépend de nous de détacher notre cœur des biens visibles et de les mépriser ; il est évidemment le seul qui

puisse conduire au terme : qui ne désire rien, ne craint rien, et dès lors, supérieur aux tempêtes et aux orages, il jouit d'un calme parfait. — D. La Philosophie a vu en idée ce sage et cet heureux, mais elle n'a pu le former.

4. A. Ce que je viens de dire, je l'applique aux Chrétiens, qui éclairés par la foi, qui conduits par la grâce, cherchent le bonheur dans l'objet seul qui peut remplir l'indigence infinie de notre âme, je veux dire dans Dieu, — B. Tous tendent au même but, mais ils ne marchent pas tous par la même route.

a) La plupart s'adonnent à des pratiques multipliées ; ils mettent leur dévotion les uns dans une chose, les autres dans une autre ; ils se chargent d'une grande multiplicité d'actes et de différents désirs. Dans tout cela, il n'y a rien de blâmable que l'esprit propre, le goût, je dirais presque le caprice, qui, selon le caractère de chacun, différencie ces pratiques et ces dévotions. *b)* Quelques-uns, par un simple et entier abandon d'eux-mêmes, quittent, pour ainsi dire, tout soin d'eux-mêmes, en chargent Dieu et s'abandonnent absolument à la disposition de sa Providence, étouffent dans eux tout désir, hors celui de la volonté de Dieu, et ne savent dire autre chose que cette courte parole : Que votre volonté, ô mon Dieu, soit faite en moi qui suis sur terre comme elle se fait dans le ciel, promptement, pleinement et avec joie. *c)* Quand je dis au reste qu'ils éteignent tout désir, à Dieu ne plaise que je veuille dire avec les faux mystiques, qu'ils renoncent au désir de leur perfection, de leur salut et des secours de Dieu. Sa volonté qu'ils désirent uniquement est notre sanctification par sa grâce en ce monde, et dans l'autre notre félicité.

On voit, à la simple lecture, combien librement l'éditeur se comporte avec son auteur, non seulement pour des détails de forme et d'expression, mais pour le fond même et pour toute la mise en œuvre. Dès la première phrase, une suppression qui lui ôte son sens précis et donne à une remarque de psychologue un air d'axiome de métaphysique. La seconde phrase accentue encore cette transposition. Au n. 2, la différence porte sur le mouvement de la pensée. Dans C, l'opposition des deux voies est marquée en formules lapidaires, courtes et tranchantes; dans E, elle s'atténue en phraséologie vague (2, A), et, tandis que C continue d'opposer les deux voies dans un raccourci saisissant, E s'arrête à la première pour démontrer qu'elle n'aboutit pas (3, A). Il revient vers C dans le § sur les phi-

losophes (3, B, E); mais quelle différence entre le trait vif, pittoresque de C, (2, D) et le développement un peu lourd de E !

Dans C, les deux systèmes sont juxtaposés pour la réfutation comme ils le sont pour l'exposé (3). D'abord la proposition (A), puis la preuve (B). Mais, tout en procédant méthodiquement, le mouvement de C est très psychologique. Le système indiqué en second lieu dans la proposition est attaqué aussitôt dans la réfutation (B, *a* et *aa*), comme si l'auteur était pressé d'en finir avec le faux pour se reposer dans le vrai. La preuve en faveur du premier se rattache ensuite tout naturellement à la réfutation du second (*b*.) Dans E, comme nous l'avons dit, la réfutation se rattache immédiatement à l'exposé (3, A). Le fond des raisons est le même que dans C (3, B), mais la mise en œuvre est différente, et le texte de C ne se reconnaît dans E que par quelques mots ou formules plus saillantes.

Dans C : « Qui a le désir d'un bien a la crainte de ne le pas obtenir ; qui a la crainte et le désir a deux bourreaux qui le tourmentent, et deux vers qui lui rongent incessament le cœur » (B, *aa*).

Dans E : « Le désir d'un bien dont la profession ne dépend pas de nous est inséparable de la crainte de ne pas réussir dans nos poursuites. Or le désir et la crainte sont deux bourreaux qui tourmentent le cœur et deux vers qui le rongent incessament » (3, A, *b*).

De ces deux chemins le dernier est le plus facile et le plus court, parce qu'il dépend de nous, étant en notre pouvoir de tout quitter (3, A)... Qui n'a pas de désir n'a pas de crainte, et qui n'a ni crainte ni désir, il est content (3, B, *b*).

Ce moyen est évidemment le plus court, puisqu'il retranche mille embarras et mille chagrins, inconnus à une honnête médiocrité ; il est évidemment le plus facile, car il dépend de nous de détacher notre cœur des biens visibles et de les mépriser ; il est évidemment le seul qui puisse conduire au terme : qui ne désire rien, ne craint rien, et dès lors, supérieur aux tempêtes et aux orages, il jouit d'un calme parfait (3, C).

Le lecteur fera lui-même des remarques analogues sur

l'application à la vie chrétienne (4). Il remarquera particulièrement les réflexions d'à côté, ajoutées au texte du P. Huby. Celle-ci d'abord, qui n'est pas sans saveur : « Dans tout cela il n'y a rien de blâmable que l'esprit propre », etc. (4, B, *a*). Puis la remarque finale relative au Quiétisme (4, B, *c*) contre lequel E met continuellement en garde, et dont il est soucieux de défendre le P. Huby. Ce souci est visible dans toute la suite de ce petit traité, et il amène l'éditeur à mettre partout, sans parler des autres modifications, une sourdine aux formules du P. Huby, qui ont, en effet, sans avoir chez lui rien de quiétiste, une certaine affinité avec plusieurs des formules quiétistes. Conclusion générale. En comparant la rédaction originale à celle de 1755 du point de vue littéraire, nul n'hésitera je pense, à préférer celle de l'auteur. Il en est de même, à plus forte raison, si nous nous mettons au point de vue religieux et spirituel. C'est donc un malheur que le texte « racommodé » ait supplanté, dans l'usage courant, le texte original. Ce n'est pas que l'édition de 1755 soit sans valeur : elle a été beaucoup lue, et elle a fait beaucoup de bien en un temps où l'édition originale aurait été délaissée comme surannée. Ce temps est passé grâce à Dieu. Nul doute que, de nos jours, le texte original ne fût goûté davantage et ne fît plus de bien. Une édition du P. Huby est donc fort désirable. Que faire pour la préparer ?

V. — *Conclusion : l'édition désirable.*

Le besoin ne se fait pas très vivement sentir, pour le moment, d'une édition complète. Le traité intitulé *Le bon prêtre* est surtout intéressant comme curiosité historique. Le P. Watrigant, qui possède l'édition originale, jugera s'il est expédient de le rééditer. Le *Traité de la retraite*, dont on a également l'édition originale, sera, j'espère, bientôt publié dans la *Bibliothèque des Exercices*. Il sera le bienvenu, et ne peut manquer de rendre service, soit en montrant la retraite « utile et nécessaire à tous », soit en vulgarisant les conseils pratiques pour la bien faire. Ce qui est spécialement désirable, c'est un recueil analogue à celui des *Œuvres spirituelles*, mais plus complet et nous donnant, autant qu'il est possible, le texte même du P. Huby.

Ce recueil devrait contenir, tout d'abord (sans parler du *Traité de la Retraite* et autres pièces qui s'y rattachent, non plus que du *Bon Prêtre,*) les trois principaux livres publiés par le P. Huby lui-même : la *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, les *Méditations sur l'amour de Dieu pour les retraites,* les *Motifs journaliers d'aimer Dieu,* quitte à supprimer, si l'on veut, soit dans la *Pratique*, soit dans les *Motifs journaliers*, des pièces qui feraient double emploi. Il y faudrait joindre les écrits recueillis par le P. Champion dans la *Vie du P. Huby* : notes personnelles, publiées seulement en partie dans les recueils subséquents, sous le titre *Règlement de vie*, et autres pièces que Champion appelle *Maximes* et *Petits traités*. Enfin on y pourrait faire une place à ce que l'on retrouverait des petits livres, cahiers ou feuilles, ayant trait à tel point de vie spirituelle, dévotion ou pratique, que le P. Huby, recommandait spécialement durant la retraite, mais qui n'en font pas partie intégrante, et dont lui-même a inséré quelques-uns dans la *Pratique* ou dans les *Motifs journaliers:* les divers chapelets, la dévotion des croix, l'explication des médailles du cœur de Jésus et de Marie, etc.

Sans entrer ici dans des détails, qu'il faut laisser régler au futur éditeur, quelques indications rapides sur le travail à faire, difficultés et secours, moyens à employer, peuvent intéresser le lecteur à cette utile entreprise et obtenir dès à présent un concours précieux qui préparerait efficacement la mise en train de l'édition, aiderait à la rendre moins imparfaite et en hâterait l'achèvement.

Pour les pièces publiées par le P. Champion, le travail est relativement facile. Il faudra recueillir les notes intimes, éparses dans la *Vie*, avec plus de soin que ce n'a été fait jusqu'ici, les transcrire telles quelles, avec ou sans l'encadrement et les réflexions du biographe, et les faire suivre des *Maximes* et des *Petits traités*, en veillant à éviter les fautes ou négligences des éditeurs subséquents. Il est probable que le P. Champion a traité les textes avec la liberté dont on était coutumier de son temps ; mais le moyen de vérifier ? Ce serait merveille que les manuscrits qui étaient aux mains de Champion aient été conservés.

Pour les *Méditations sur l'amour de Dieu*, on peut

espérer retrouver l'édition originale, faite à Vannes, en 1690, par le P. Huby lui-même. A son défaut, il faudrait prendre pour base l'édition de 1696, dont il existe, comme il a été dit plus haut, un exemplaire à la bibliothèque nationale. Mais ce serait un pis-aller ; car, comme on peut le voir par les extraits de la *Préface* cités plus haut, p. 169, l'éditeur a retouché le style, non sans toucher quelque peu au fond, si bien que rien n'est pleinement garanti. Il ne semble pas qu'il y ait rien à tirer de la comparaison avec l'édition de 1755. On pourrait trouver peut-être quelque secours dans les éditions intermédiaires, s'il s'en rencontre, ou dans les vieilles traductions (1).

Le livre des *Motifs journaliers d'aimer Dieu,* se trouverait m'a dit le P. Watrigant, dans une bibliothèque d'Amiens. L'édition originale en sera d'autant plus précieuse qu'elle semble avoir été peu ou point rééditée et qu'elle contient plusieurs opuscules qui probablement ne se retrouveront pas ailleurs.

La *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ* semble avoir été, de tous les ouvrages du P. Huby, le plus lu et le plus fréquemment réédité, du moins avant l'édition des *Œuvres spirituelles*, en 1755. Les 5 ou 6 éditions que j'en ai vues contiennent les mêmes pièces principales, mais pas toujours dans le même ordre ; les pièces accessoires diffèrent assez souvent, et il n'est pas toujours facile de dire si l'une ou l'autre est ou n'est pas du P. Huby (2). Quant au texte des pièces communes, il est sensiblement le même. Il y a quelques différences, mais toutes ou presque toutes uniquement de style et sans importance. L'édition de Vannes, chez la veuve de J. N. Galles, sans date, mais avec l'*Approbation* de 1672, semble avoir conservé le texte original, bien que la pagination soit différente, comme je l'ai constaté en comparant les renvois du manuscrit de la Mazarine avec les pages de cette édition (3).

(1) Sur la foi de Sommervogel, article *Huby*, j'ai attribué au P. de la Piletière l'édition de 1696. Il semble que ce soit une erreur. Voir dans Sommervogel l'article *Piletière*.

(2) Ainsi, se trouve, dans l'une d'elles, une prière, donnée ailleurs comme du Pape Clément XI.

(3) Cette divergence peut s'expliquer de diverses façons, notamment

Malgré les garanties offertes par le texte de Vannes, rien ne vaut évidemment le témoignage des éditions originales.

Mais où et comment trouver ces éditions originales, soit de la *Pratique*, soit des autres écrits du P. Huby ? Pour les feuilles et cahiers non insérés dans les opuscules, il n'y a guère d'espoir. Le manuscrit de la Mazarine contient quelques pièces qui ne sont pas sans intérêt : exhortations, explications et formules de prières pour les divers chapelets, etc. Il n'y a qu'à les copier, soit sur l'original, soit sur quelque copie, qu'il faudrait collationner ensuite avec l'original. Peut-être s'en trouverait-il d'autres chez les Religieuses de la Retraite. C'est chez elles aussi qu'il sera pratique de s'adresser d'abord pour les livres et opuscules.

Ceux-ci devaient exister dans les bibliothèques des Jésuites français avant leur dispersion et la confiscation de leurs biens au dix-huitième siècle. Il y a quelque chance de les retrouver dans les bibliothèques qui en ont hérité, celles des villes notamment, dont souvent elles forment le vieux fond. Les Jésuites étaient arrivés, au cours du dix-neuvième siècle, à ramasser quelques épaves ; mais les dispersions de 1881 et de 1901 ont de nouveau tout bouleversé.

A défaut de celles des Jésuites, les bibliothèques des Séminaires les possédaient probablement ; mais celles-ci à leur tour ont été confisquées au moment de la Séparation. Quel a pu être le sort de ces petits bouquins poudreux, à moitié pourris, anonymes, que leurs titres pieux ne recommandaient guère ? Combien ont passé chez les bouquinistes et sur les quais, combien on été vendus au poids du papier !

Il doit en exister encore dans quelques vieux couvents de Religieuses, en Bretagne surtout, qui ont échappé tant bien que mal aux secousses de la grande Révolution et des dispersions récentes. C'est dans les couvents qu'on nous a trouvé les éditions de Vannes et de Caen, qui nous ont

par l'existence de plusieurs éditions faites par le P. Huby ou de son vivant. Le P. Debuchy m'écrit que la *Bibliothèque des Exercices* possède, sous le titre *Dévotes considérations pour exciter les chrétiens à l'amour de N.-S. J.-C.*, Lyon, Chize, 1692, un opuscule du P. Huby, qui doit contenir au moins quelques-unes des pièces recueillies dans la *Pratique*.

rendu si grand service pour le présent travail. Peut-être aussi s'en trouve-t-il dans quelques vieux presbytères, où se conservent sans attirer l'attention des héritiers, sur les rayons vermoulus des bibliothèques, des livres souvent sans valeur, quelquefois précieux.

Qu'il nous soit permis, en finissant cette étude, de faire appel à l'obligeance de tous : bibliothécaires, directeurs ou secrétaires de journaux ou revues. Nous faisons un appel spécial aux semaines religieuses, aux journaux ou revues d'intérêt régional, aux feuilles bretonnes notamment, en les priant d'attirer sur les vieux livres du P. Huby l'attention de leurs lecteurs (1).

Paris. Jean BAINVEL.

N.-B. — Toute indication et renseignement à ce sujet seraient accueillis avec reconnaissance. Prière de les adresser à M. J. V. BAINVEL, 12, r. du Regard, Paris VIe.

LA VERTU EST-ELLE UN EFFORT ?

Un défaut trop fréquent des livres d'ascétisme, des livres pieux surtout, c'est je ne sais quelle imprécision de la pensée et de l'expression : de là viennent surtout les contradictions apparentes entre auteurs et les obscurités de doctrine qu'il est si souvent facile de constater. Je vou-

(1) On a bien voulu me signaler quelques erreurs dans la première partie du présent travail. Le P. Huby eut pour maître des novices, non le P. Bagot, comme il est dit, p. 161, mais le P. Guy Le Meneust ; pour instructeur du troisième an, non le P. Rigoleuc, mais probablement le P. Ayrault. J'ai relevé plus haut l'erreur qui regarde le P. de la Piletière. Le nom de celui-ci se trouve en marge du manuscrit de la Mazarine dans une page où l'auteur du manuscrit se donne comme ayant succédé au P. Boüault (lui-même successenr du Huby) dans la direction des retraites de Vannes, et y étant resté pendant cinq ans, de 1693 à 1698. Or, le P. de la Piletière a dirigé les retraites de Quimper, non celles de Vannes ; c'est le P. Corbet qui dirigeait celles de Vannes entre 1693 et 1698.

drais ici examiner un cas de ce genre, les réponses contraires faites à la question : « La vertu est-elle, oui ou non, un *effort?* » A ce mot « effort », on peut, en effet, donner un triple sens qui va en se complétant et se restreignant.

1er Sens. — *Effort* peut signifier *action d'une force*. En ce sens, il est vrai que tout acte de vertu est un effort, du moins quand il procède d'un *habitus* vertueux, puisque tout *habitus* vertueux est une force. C'est l'idée que nous donnent de la vertu les Pères et les Docteurs (1) :

Virtus, si perfecta sit, facile animum victorem sui et invictum reddit ad omnia. Est quippe *vigor* animi cedere nescius pro tuenda ratione. Aut si magis probas, vigor animi immutabiliter stantis cum ratione vel pro ratione. Vel sic : Vigor animi, quod in se est, omnia ad rationem cogens vel dirigens. S. Bernard *in Cant.* Sermo 85, M. 183, 1190. — Le mot de vertu ne signifie-t-il pas une *force* et *vigueur* appartenante à l'âme en propriété, ainsi que l'on dit les herbes et pierres précieuses avoir telle ou telle vertu ou propriété ? S. François de Sales, *Amour de Dieu*, XI, 7, Ed. Annecy, V, 260.

S. Thomas nous en donne la raison : « Virtus *ex ipsa ratione nominis* importat quamdam *perfectionem* potentiae. » 1. 2., q. 55, a. 2. Si on demande quelle est cette perfection, le S. Docteur répond que c'est une nouvelle vigueur, un accroissement d'énergie qui porte la force d'agir à son plus haut degré. « Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae : et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. » 1, 2., q. 55, a. 1. Voilà pourquoi nous parlons indifféremment de la puissance ou de la vertu du feu, c'est la même chose ; pourquoi aussi nous disons qu'il n'y a pas de vertu naturelle qui vienne s'ajouter à l'appétit naturel que nous avons de la fin suprême de la vie humaine, comme il n'y a pas une vertu ajoutée à la volonté pour aimer naturellement Dieu en lui-même ; dans ces cas, la puissance par elle-même est une vertu Mais il y a des puissances qui ont besoin d'être fortifiées : « Sed si quod bonum immineat homini volendum quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum

(1) Parfois en l'appuyant sur une étymologie contestable, que nous n'avons pas à discuter ici, Lactance par exemple : « *Vir* itaque nominatus est quod maior in eo *vis* est quam in foemina : et hinc *virtus* nomen accipit... » *De opificio Dei*, 12, M. 7, 57. *Virtus* vient bien de vir, comme le notait Cicéron, *Tuscul*, II, 43, mais *vis*, *viris*, et *vir*, *viri* sont deux radicaux différents : l'un est long, l'autre est bref.

divinum quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute. » 1. 2., q. 56, a. 6. La puissance fortifiée par la vertu, atteindra là où, seule, elle n'aurait pu arriver, à cet objet que S. Thomas appelle *ultimum potentiae* ; « Quando dicitur quod virtus est ultimum potentiae, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. » 1. 2., q. 55, 1, ad 1.

Si Kant n'avait voulu dire que cela, il n'y aurait aucune difficulté à accepter sa définition de la vertu : « La vertu signifie une force morale de la volonté... La vertu est donc la force morale chez un homme dans l'accomplissement de son devoir (1) ».

Je dis qu'il n'y aurait pas de difficulté, car ce n'en est pas une réelle que l'objection : « Kant confonde il concetto generico di virtù coll'essenza propria di una virtù particolare, che è la fortezza ; e identificando il genere con una specie, non ammette che alcun atto buono meriti il bel nome di virtù, se pure esso non è almeno accompagnato da qualche attuale sforzo di volontà, ossia da qualche atto di fortezza. » Antonio Oldra, S. J., *Virtù morali*, Torino, 1918, p. 4. S. Thomas avait prévu et résolu l'objection : « Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod absolute importat quamdam *animi fortitudinem*, et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis... Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus *maxime difficile* est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus .. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens. » 1. 2., q. 123, a. 2.

2e Sens. — Effort a ordinairement un sens moins large : il peut désigner, non un acte quelconque d'une force, mais un acte *intense*, l'acte d'une force supérieure à celle qu'on emploie d'ordinaire. Nous disons couramment : ramasser ses forces pour un suprême effort, et la suite de l'effort est l'abattement et la fatigue, physique ou morale. En ce sens on ne pourra plus dire que *tous* les actes de vertu sont

(1) *Metaphysik der Sitten*, II Theil, Einleit., Ed. Hartenstein, XIV 209. Cette définition ressemble à celle de M. Beaudenom dans la *Pratique progressive de la confession*, II, p. 159. « Vertu veut dire force appliquée au devoir. »

effort parce que les actes de vertu ne sont pas tous des actes *intenses*.

Les actes de vertu, en effet, non seulement comparés entre eux, mais aussi par rapport aux *habitus* d'où ils procèdent, peuvent être ou intenses, ou faibles: ils peuvent, ou correspondre à l'intensité de cet *habitus*, ou la dépasser, ou rester en deçà.

« Potest contingere quod (aliquis habens habitum) utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus » 1. 2., q. 52, a. 3. Comme il peut arriver au contraire que « intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat » (*Loc. cit.*). S. François de Sales lui aussi parle d'une « dilection ardente, puissante et excellente » et d'une « petite charité » *Amour de Dieu*, XI, 5, p. 251. L'homme est maître de ses actes, et aussi de ses *habitus*, non seulement en ce sens qu'il peut faire ou ne pas faire l'acte, ou même poser l'acte contraire, mais encore qu'il peut mettre dans l'usage qu'il fait de cet *habitus* l'intensité qu'il veut : « Homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem : quod non contingit in illis qui agunt ex necessitate naturae : semper enim agunt tota virtute sua » 1 D. 17, q. 2. a. 3. Exemple : un homme qui n'a pas la charité, dit S. Thomas, peut agir « ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae », ou « non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid eius ». Et semblablement chez celui qui a la charité « actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi », ou bien « non secundum totam virtutem procedit actus ille » (*Loc. cit.*).

L'acte peut même, nous l'avons dit, dépasser l'habitus par son intensité. Et il n'y a pas à s'en étonner.

S'il s'agit des *habitus naturels*, des habitudes, qui s'acquièrent par la répétition des actes, il est évident que ces actes ne seront pas tous égaux en intensité. Celui donc qui a pu faire un acte plus intense avant la formation de cette habitude, le pourra aussi après, et d'autant plus facilement que la puissance se trouve mieux disposée : « Sicut ante genitum habitum in anima, potuit anima, intensiori actu generare ipsum, ita post genitum potest intensiori actu, quam sit ille etiam ad quem se extendit praesens habitus, augere eumdem, eodem utens principio activo intensius quam prius usus fuerit ; ex hac namque parte habet vim augmentativam, unde habet generativam » Card. Cajétan, *in 1-2*, q. 52, a. 3.

Que si au contraire, il s'agit des *habitus surnaturels*, pour que l'acte dépasse en intensité le degré de l'*habitus*, il faudra que, pour ce surplus d'intensité, la volonté soit fortifiée par une grâce actuelle, tout le monde l'accorde : « Requiritur actualis gratia in homine iusto, ut elicere possit actus intensiores habitus praeexistentis ; secus enim nullum esset supernaturale principium illius maioris intensionis gradus ». Card. C. Mazzella S. J., *De gratia Christi*, Disp. II, art. II, c. 1, n. 258, Rome, 1880, p. 183.

Dans les deux cas, que l'*habitus* soit naturel ou surnaturel, il faut, pour que l'acte le dépasse en intensité, un véritable *effort de volonté*. Et c'est précisément cet effort de volonté qui, selon S. Thomas, contredit sur ce point par de nombreux auteurs, devient un effort pour accroître l'*habitus*, effort qui produit cet accroissement *efficienter*, s'il s'agit d'une habitude naturelle, *meritorie* et *dispositive* s'il s'agit d'habitus surnaturels.

« Non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, in quantum ex actu caritatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum caritatem, et habilitate crescente, homo prorumpit in actum *ferventiorem* quo *conetur* ad caritatis profectum » 2-2, q. 24, a. 6. Et dans la réponse ad 1 : « Non tamem statim (caritas) augetur, sed quando aliquis *conatur* ad huiusmodi augmentum ». Il n'y a donc pas deux efforts distincts à faire, l'un pour poser l'acte intense, l'autre pour accroître l'*habitus* : par le fait même qu'on pose l'acte plus intense, l'*habitus* s'accroît : « In hac quaestione XXIV loquitur expresse de conatu ad augmentum caritatis, qui sit per actum ferventiorem, et consequenter loquitur de conatu perfecto, qui est ipsemet actus excedens, quo perfecte et efficaciter fit conatus ad augmentum. Et nomine ferventioris intelligit actum intensiorem, atque adeo comparatur non solum ad actus remissos, sed etiam ad ipsum habitum » Ioannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, D. VIII, a. 2. 2, a. 16, Paris, 1885, p. 440.

Que l'on accepte ou non cette opinion, il reste toujours vrai que, même selon S. Thomas, l'acte intense est *un effort de la volonté* qui (avec le secours de la grâce pour les actes surnaturels) dépasse par cet acte les forces de l'*habitus*.

D'une façon générale, on obtiendra cet effort en fixant l'attention sur l'objet, en y réfléchissant, en méditant les

avantages qu'il y a à l'atteindre, et les inconvénients de le perdre. L'objet ainsi plus rapproché de la volonté, agissant plus longuement sur elle, l'attirera avec plus d'élan et plus de véhémence, et l'acte qui suivra sera un effort. C'est ainsi que l'explique S. E. le Card. Billot : « Intensitas actus plerumque provenit ex hoc quod obiectum magis est propinquum et magis applicatur voluntati, ac per hoc vehementius movet ». *De virtutibus infusis*, Th. III, n. 3, Romae, 1905, p. 135.

Rien de plus utile que ces efforts dans l'ascèse des vertus, nous disent les maîtres de la vie spirituelle ; comme au contraire, rien de plus dommageable que l'absence d'effort. L'âme se dispose par là à affaiblir et ensuite à perdre les habitudes naturelles quelle avait acquises : « Si intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius » 1-2, q. 52, a. 3. Sans doute il ne peut pas en être de même pour les *habitus* infus, qui ne peuvent subir de diminution ; toutefois l'âme s'affaiblit dans sa résistance aux agents qui peuvent détruire les vertus infuses, et ainsi elle peut même finir par les perdre (1). Il est vrai que, même dans des actes peu intenses, il peut y avoir un effort : mais c'est alors pour vaincre une difficulté, à savoir l'inertie de la volonté : et par suite le mot effort prend son troisième sens dont il nous reste à parler.

3e Sens. — Effort peut enfin signifier action d'une force en vue de surmonter un obstacle ou une difficulté, et donc lutte.

« Ce qu'est l'effort au point de vue psychologique ou même physiologique, il n'est pas facile de le définir. Mais le langage courant exprime par ce mot un déploiement volontaire de force... pour vaincre une résistance et réaliser un but » P. Eymieu, S. J. *Le gouvernement de soi-même*. II. *L'obsession et le scrupule*, Paris, 1910, IV, 3, p. 334. Le professeur Cantoni, un des plus connus parmi les vulgarisateurs de Kant en Italie, écrit de son côté : « Una forza presuppone natural-

(1) Voir un exemple bien mis en lumière dans H. D. Noble, O. P. *L'éducation des passions*, Paris, 1919, III, c. 4, n. 3, p. 236. Voir aussi *Pratique progressive de la Confession*, t. II, p. 153 : « Le manque d'effort. »

mente degli *ostacoli* contro i quali essa deve lottare » *Emmanuele Kant*, Milano, 1884, t. 2, VIII, 1, p. 403.

Demander donc si la vertu est un *effort*, c'est, en ce sens, demander si la vertu est une *lutte*, ou du moins si la vertu *exige* toujours la lutte. Kant l'a affirmé pour toutes les vertus de l'homme, et Cantoni explique ainsi sa pensée :

« Se la virtù consiste in una forza, essa presuppone naturalmente degli ostacoli contro i quali deve lottare. Questi ostacoli non sono altro che i nostri appetiti, ossia gli impulsi soggetivi : quindi la virtù consisterà in uno *sforzo* esercitato sopra se stesso... per il dovere » (*Loc. cit.*) Si la généralité de cette assertion ne doit laisser place à aucune exception, il faut alors conclure avec le P. Oldra (*Op. cit.*, p. 4) : « Secondo questa teoria tutte le virtù sarebbero essenzialmente battagliere e militanti, perchè la lotta contro le difficoltà è la condizione necessaria della loro esistenza : e perciò non esisterebbe pure una di quelle virtù tranquille e calme, che si esercitano in tempo di pace e di tregua. »

Et cela assurément nous ne pouvons l'admettre.

Mais on peut pour un instant ne pas tenir compte des exceptions ; et alors rien n'empêche de dire que l'acte de vertu, *en général*, est un *effort*, une *lutte*.

C'est à tous que s'adresse S. Paul, quand il nous invite à nous munir d'une armure complète pour soutenir la lutte (*Eph.* 6, 10 ss.) Vous avez de puissants ennemis, nous dit-il, non pas égaux à vous, mais très supérieurs en force, puisque ce ne sont pas des hommes, mais des esprits mauvais qui vous dressent des embûches ; et nous savons que les plus dangereuses de ces embûches sont les excitations de nos passions. Il nous faut donc des forces, et nous les trouverons, ajoute l'Apôtre, en Dieu : *confortamini in Domino, et in potentia virtutis eius*. Ce secours nous l'aurons dans l'armure que nous devons nous procurer, et l'armure, c'est l'ensemble des vertus, vérité, justice, foi, etc. Avec ces vertus nous pourrons *stare adversus insidias diaboli*. Telle est la condition commune des chrétiens.

S. Ignace lui aussi conçoit la vertu comme une lutte. Pour lui, imiter les vertus de Jésus-Christ en nous, c'est combattre avec le roi divin et militer sous son glorieux étendard. Il nous présente même deux espèces de lutte, la *défensive* et l'*offensive*. Parfois nos ennemis

spirituels nous tentent, nous poussent au mal, léger ou grave. Alors c'est la *défensive*, il faut repousser l'assaut.

D'autres fois nous ne sommes pas tentés, mais nous sentons la tendance, l'inclination de notre pauvre nature vers ce qui, tout en étant permis est cependant moins bien. Alors, pour attaquer l'ennemi, nous devons transporter la lutte sur le terrain même du permis, résister, ou selon la parole expressive de S. Ignace, *agere contra*, à ces inclinations que nous aurions pu suivre sans aucune faute, même vénielle. Dans son commentaire sur le Règne, le P. Roothaan met en relief cette distinction entre *pugnare* et *impugnare*, *resistere* et *agere contra*, *rebellio* et *inclinatio* : « Scilicet, non solum pugnando contra rebellionem carnis, sensuum, amorisque proprii et mundani ; sed agendo contra, impugnando sensualitatis et amoris proprii et mundani inclinationes, etiam in rebus alioqui licitis, etiam ubi nulla rebellio appareat, atque ideo ex supererogatione. Ubi notatu dignum est, agere contra multo plus significare, quam resistere. Resistendo enim solummodo nos ipsos ab hostium impetu defendimus ; agendo contra, hostes ipsi impetimus, ut eorum frangamus vires ; nec saluti solum et incolumitati nostrae consulimus, sed etiam securitatem, quantum fieri potest, adipiscimur, hoste debilitato et fracto, ne porro insurgere audeat. » La lutte défensive, conclut le Saint est affaire de tous ceux qui sont raisonnables et veulent éviter le péché : l'offensive est pour les âmes généreuses qui veulent se signaler à la suite de Jésus-Christ. En réunissant donc les deux catérogies de personnes et les deux variétés de lutte, nous pouvons donc dire que généralement la vertu est une lutte.

Mais ces affirmations générales n'excluent nullement les exceptions. Kant lui-même entrevoit la possibilité d'êtres humains, ou plus qu'humains, chez qui la vertu ne serait plus une lutte. « La vertu, écrit-il, signifie une force morale de la volonté. Mais cela n'épuise pas le concept, parce qu'une telle force pourrait convenir aussi à un *saint* (surhumain), chez qui aucun obstacle n'agit contre la loi de sa volonté et qui fait volontiers tout selon la loi. La vertu est donc la force morale de la volonté chez un *homme* (1). » Ce qui pour Kant est une pure hypothèse, est pour nous une réalité. Plus les âmes avancent en perfection, et plus diminue en elles la force des passions et des inclinations

(1) *Loc. cit.* — Noter que c'est Kant lui-même qui souligne les deux mots *saint* et *homme*, et qui ajoute au premier l'explication entre parenthèses.

naturelles déréglées, plus au contraire croît la tendance au bien et la facilité à l'accomplir : l'ennemi s'affaiblit et dès lors naturellement la lutte s'atténue dans telle ou telle vertu, et peut être, dans plusieurs, ou même dans toutes, elle cesse.

« A mesure que les exercices se multiplient, les actes deviennent plus faciles, le terrain se déblaie, les obstacles s'effacent, la route s'aplanit, l'on est plus naturellement et plus joyeusement bon. Ce n'est pas qu'il ne reste au fond du cœur, et jusqu'à la fin, une complaisance pour le mal, ce n'est pas que la conscience ne soit encore exposée à des tempêtes dans lesquelles son innocence est menacée de sombrer ; le succès même que l'on a remporté sur soi prépare des réactions, nos goûts de perversité se réveillent et parlent d'autant plus impérieusement qu'ils ont été plus efficacement domptés, mais l'expérience nous fait petit à petit triompher de ces crises qui d'ailleurs deviennent de plus en plus rares. *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo.* Je châtie mon corps, disait saint Paul, mais je le réduits en servitude. » Janvier, *Conférences* 1919, p. 268. C'est la doctrine de St Thomas : « Illis in quibus caritas *incipit*, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum *impugnatione* inquietantur, sed *postea* hanc impugnationem *minus sentientes*, iam securius intendunt ad perfectum : ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes *manum ad gladium*, ut dicitur (*II Esdras*, 4) de aedificatoribus Ierusalem », 2. 2., q. 24, a. 9, ad 2. Il reste encore peut-être de mauvaises habitudes qui facilitent l'action des passions et troublent l'âme vertueuse. « Aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta (in solut. praec.), quamvis habitus omnium virtutum habeant » 1-2, q. 65, a. 3, ad 3. Et en voici la raison : « Quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando ; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens : sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas ; quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, solvuntur etiam contrariae dispositiones » 1-2, q. 65, a. 3, ad 2.

Que ces vertus aient été acquises avant la justification par la répétition d'actes naturels, ou depuis par l'exercice

des vertus infuses, peu à peu elles feront disparaître toutes les difficultés, et alors on arrivera au repos : non qu'il n'y ait plus aucun mouvement de passion, mais il n'y aura plus de mouvements désordonnés, qui demandent la lutte.

S. Thomas (1-2, q. 59, a. 2) cite les paroles d'Aristote, Ethic. II, 3 : « Non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt *quietes a passionibus* qui sunt ut non oportet, et quando non oportet. » Et le Saint Docteur commente : « Si passiones dicantur *inordinatae* affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione *ordinatae*. » Arrivé là le Saint de la terre commence à ressembler au bienheureux du ciel : « Virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium, sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus... Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus. » 1-2, q. 61, a. 5 ad 2.

Ce sont là les vertus que S. Thomas appelle *virtutes purgati animi :*

« Quaedam sunt virtutes iam assequentium divinan similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi , ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur ; temperantia terrenas cupiditates nesciat ; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando ; quas quidem virtutes dicimus esse *beatorum* vel aliorum in hac vita *perfectissimorum*. » (1).

Qui sont et combien sont ces *perfectissimi* de la terre, il est difficile de le préciser.

Benoit xiv (2) cite la glose *in Clementina finali, de Haereticis*... où il est dit « qualem habent Beati in patria, et qualem habuerunt *paucissimi* in hac vita, scilicet Christus, Beata Virgo, primi Parentes in statu innocentiae, et *forsan* alii ex speciali privilegio. » Il ne sem-

(1) 1-2, q. 61, a. 5. — Voir l'application de ces notions à N.-S. J.-C., 3, q. 7, a. 2, ad 2.

(2) *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, III, c. 22, n. 6, Venetiis, 1764, p. 141.

ble cependant pas que ces âmes doivent être si peu nombreuses, surtout si on accepte le groupement proposé par le P. Gonzalez, OP et que Benoît XIV cite au même endroit. Les vertus communes répondraient à la voie purgative ; les vertus *purgatoriae*, à la voie illuminative ; les vertus *purgati animi*, à la voie unitive et en partie à la vertu héroïque : les âmes qui suivent cette voie ne sont sûrement pas extrêmement rares. On pourrait donc avec *Scaramelli* distinguer ces *virtutes purgati animi* en deux classes : les unes au sens strict et les autres au sens large. Les premières seraient celles dont parle la Glose ; les autres celles des âmes qui sans avoir les passions complètement éteintes, les ont cependant très mortifiées (2).

Quoi qu'il en soit du nombre de ces âmes fortunées, il nous suffit d'avoir montré qu'il peut y avoir même ici-bas une vertu sans lutte : nous pouvons donc conclure que la vertu n'est pas essentiellement lutte et par suite effort, et ne le requiert pas essentiellement.

Notre réponse à la question posée sera par conséquent :

1) Si effort signifie simplement action d'une force, tout acte de vertu est un effort dès qu'il procède d'un *habitus* vertueux.

2) Si effort veut dire acte intense d'une force, l'acte de vertu est un effort quand il est intense.

3) Si effort veut dire résistance à un obstacle et par conséquent lutte, alors on peut dire que pour la grande masse des hommes la vertu est une lutte, ou mieux qu'elle exige la lutte. Mais elle cessera graduellement d'être un effort, à mesure que la vertu de l'homme deviendra plus semblable à celle de Jésus-Christ, de la Vierge et des Bienheureux.

Rome. Ottavio Marchetti, S. J.

OBSERVATIONS ET REMARQUES DE DIRECTEURS

Il existe nombre de directeurs possédant une grande expérience des âmes et n'ayant ni le goût, ni le loisir d'en consigner les résultats dans des livres ou des articles. Assurément le meilleur de cette expé-

(1) *Direttorio ascetico*, tr. III, introd. n. 4, Venezia, 1784, t. 2, p. 2. — De même le Cardinal de Lauria, cité par lui, *in 3 Sent.*, tome 2, Disp. 3, c. 4.

rience est incommunicable, vu qu'il est fait d'un sens très droit et très fin, d'un doigté tout personnel, qui ne se peuvent mettre en formules et qui ne se pourraient exprimer quelque peu que dans des analyses fort précises de cas individuels, analyses qui risqueraient inévitablement de compromettre l'inviolable secret de la direction.

Il ne semble pourtant pas impossible que, sans le moindre danger de manquer directement ou indirectement à ce secret, sans tomber non plus dans le danger opposé de venir simplement démarquer les constatations qui traînent dans tous les livres, des directeurs ne puissent noter quelques-unes des observations qu'ils ont faites plus personnellement au cours de leur carrière, ou quelques-unes des remarques qu'a pu leur suggérer une longue pratique de leurs fonctions. De telles notations n'apporteront évidemment pas toujours des vues ou des observations très nouvelles : grâce à Dieu, la vie spirituelle n'est pas à découvrir ; mais, en s'ajoutant les unes aux autres, elles peuvent empêcher que tout ne soit entièrement perdu de ces riches expériences personnelles que ne consignera aucun traité de vie spirituelle, et constituer des séries de documents précieux, croyons-nous, aussi bien pour l'étude que pour la pratique.

Plusieurs de ces *observations et remarques*, ont déjà été envoyées ou promises à la *Revue* ; très volontiers elle les accueille, à une double condition cependant : la Rédaction se réserve de ne publier que les communications lui paraissant utiles, et d'avance écarte celles qui lui arriveraient anonymes ; elle accepte sans difficulté pour mieux éviter toute indiscrétion, de taire le nom de ses correspondants ou de n'en imprimer que les initiales ; mais elle a besoin de pouvoir garantir aux lecteurs le sérieux et la valeur des documents donnés par elle.

N. D. L. R.

1. — *Notes sur la Vie mystique.*

Vous m'avez prié jadis de vous faire part de ce que la pratique du confessionnal m'a appris touchant la vie mystique. Voici ce que je crois pouvoir dire.

Vous savez qu'une théorie fort en vogue veut que tout le monde soit appelé à l'oraison mystique : entre le simple acte de foi et... le mariage spirituel il n'y aurait qu'une différence d'intensité. Suivant la théorie adverse, l'oraison mystique est une oraison *extraordinaire*, que Dieu n'offre pas à tous.

Autrefois j'ai pu hésiter entre les deux opinions. Après ce que j'ai observé, je crois devoir finalement me ranger à la seconde. Oui, il existe une oraison *extraordinaire*. La

nuit du sens en est normalement le début. En deçà de cette frontière, c'est la méditation, l'oraison affective et même, par moments, l'oraison de simplicité (oraison de simple regard, contemplation acquise, contemplation active, etc.); cette dernière, à mon avis, n'est qu'une oraison affective extrêmement simplifiée. Avec la nuit du sens, tout change : on est envahi graduellement par un esprit nouveau ; ce qui commence alors, c'est une oraison d'expérience directe de Dieu, que, pour ma part, je regarde comme un bienfait doublement gratuit, d'abord à titre de grâce surnaturelle, ensuite à titre de vocation spéciale.

Malgré des différences individuelles, parfois très grandes, différences de caractère, de talent, d'éducation, de vocation personnelle, les mystiques, si j'en crois ce que j'ai vu, présentent tous certains traits communs, qu'on pourrait appeler la mentalité mystique. Voici comment, pour ma part, je la définirais : les mystiques sont des âmes qui ont des ailes ; les autres en sont réduits à marcher sur le sol. On rencontre fréquemment des chrétiens généreux, mais à qui Dieu n'a donné, ce semble, que des grâces ordinaires : malgré un désir sincère de la perfection et de réels efforts, ils retombent sans cesse dans les mêmes défauts, la lutte leur est difficile, et les épreuves de la vie les émeuvent profondément. Voici maintenant une âme que Dieu a favorisé d'une oraison mystique : tout naturellement elle *plane* au-dessus des contingences de la vie ; avec aisance elle fait des sacrifices dont tout autre frémirait : ce n'est point qu'elle ne *sente* pas la douleur, mais une force la soulève que les autres âmes ne soupçonnent point. Aussi l'on peut demander beaucoup à des mystiques : l'héroïsme leur est comme naturel.

Un autre trait commun aux mystiques, c'est leur parfaite droiture et lucidité d'esprit, dans tout ce qui concerne la perfection. Le mystique peut être peu instruit et même peu intelligent. Exposez-lui des règles de perfection chrétienne : il en saisira d'emblée toutes les nuances et toute la justesse ; inhabile parfois dans les affaires de cette vie, il a le sens des choses de l'âme, car il porte en lui un esprit de lumière.

J'ai toujours été frappé aussi de la parfaite obéissance de ces âmes favorisées. Le difficile peut être de les com-

prendre, non d'obtenir la soumission. Le confesseur doit même surveiller ses paroles, car ses moindres avis seront suivis scrupuleusement. Il n'est nullement nécessaire de stimuler ce genre d'âmes, ni de les consoler; il suffit de les *diriger* : le S.-Esprit se charge de leur donner du courage et de l'élan. Du reste, les consolations humaines, les marques de sympathie feraient peu d'impression sur les mystiques : leurs besoins d'âme sont d'un autre ordre. Ce qu'ils attendent de leur confesseur, c'est qu'il les comprenne et qu'il leur donne une direction nette et ferme.

En général aussi, si j'en crois ce que j'ai vu, les mystiques, dès qu'ils sentent les premières touches de l'Esprit, sont saisis d'une pudeur spéciale qui les porte à tenir caché à tous « le secret du Roi ». A leur confesseur ils ouvrent leur âme, par humilité, par prudence chrétienne et par obéissance; mais ces confidences leur coûtent. Cette réserve m'a toujours paru un bon signe. Au contraire, les mystiques *verbeux* et avides de s'épancher m'ont toujours laissé sceptique et défiant.

Je ne dirai rien de la grande humilité des mystiques : c'est un trait que tout le monde a relevé. L'oraison élevée dont ces âmes jouissent, porte avec elle une lumière qui les force de voir leurs fautes, leurs défauts, leur « corruption », comme ils aiment à dire.

Il existe différentes variétés de mystiques. Pour ma part, je les diviserais en mystiques consolés, mystiques désolés et mystiques... originaux. Le mystique consolé, comme le mot l'indique, goûte, dans son union avec Dieu, de grandes délices; bien que lui aussi passe par des épreuves purifiantes, les consolations lui sont concédées généreusement. C'est ce genre de mystiques que l'on comprend d'ordinaire le plus facilement, car c'est celui qui a été le plus souvent et le plus abondamment décrit. — Le mystique désolé possède assurément, dans l'intime de son âme, cette paix qui est une marque du bon esprit. Dieu, cependant, se montre, pour lui, un ami surtout exigeant; il fait de lui une victime qui doit payer pour d'autres. Une des souffrance de ces âmes crucifiées, c'est qu'aucune consolation venue des créatures ne « les atteint »; un Dieu jaloux occupe le fond de ces âmes et empêche qu'aucune jouissance d'ordre humain n'y

pénètre; les jouissances, pour ainsi dire, s'arrêtent à l'entrée, tandis que les souffrances entrent librement. Ce complet détachement est à la fois très douloureux et très sanctifiant. Il y a des directeurs que déroute cette forme de vie mystique : ils ne conçoivent point que des âmes, d'ailleurs chéries de Dieu, aient une vocation aussi austère. — Les mystiques du troisième genre sont ceux que j'ai appelés *originaux*. On trouve chez eux tous les traits généraux des mystiques, nommément cet élan merveilleux et ce sens inné de ce qui est parfait, que l'Esprit divin porte avec lui. Avec cela, ces âmes seront toute leur vie, de véritables enfants. On dirait que Dieu les a créées pour s'amuser avec elles. Leur grand patron est S. François d'Assise, dont elles rappellent la générosité imprévoyante et les aimables naïvetés. A ces grands enfants un directeur devra prêcher la vertu de prudence et interdire les excès de ferveur. Mais il est une chose qu'on ne peut exiger d'eux, c'est qu'ils cessent d'être enfants et originaux. N'essayez pas d'en faire, par exemple, des administrateurs : c'est chose étrangère à leur tempérament et à leur vocation. Faites-en des apôtres, des pénitents, des hommes d'oraison. Tout cela, ils le seront, mais... à leur façon, toujours un peu originale. Du reste, ne craignez point : ils obéiront à vos moindres directions, car ils sont dociles et humbles comme tous les mystiques. Ce que je viens de dire, vous laisse deviner que ces âmes à la fois sublimes et enfantines sont de toutes les plus difficiles à comprendre. Ce sont des mystiques, mais pas du type classique. Jadis, S. François d'Assise fut traité de fou par certains de ses contemporains. Chez ceux qui lui ressemblent, tous ne savent point discerner le fond mystique sous les étrangetés de surface.

J'ai remarqué que les personnes en qui je discernais les signes les plus nets d'une vocation mystique, ne désiraient point cette oraison plus élevée; elles auraient préféré que Dieu les laissât dans les voies communes; le mystère leur faisait peur; il fallait que le confesseur les encourageât à ne point résister à ce qui semblait bien être une invitation de Dieu. Au contraire, chez les personnes qui souhaitent vivement une oraison mystique, j'ai plutôt observé une vocation

tout opposée. — C'est ici le cas de dire un mot du désir des grâces mystiques. Beaucoup d'auteurs disent que tout le monde fera bien de les demander à Dieu, puisqu'elles sont un puissant moyen de sanctification. A en juger par ce que j'ai pu observer, les âmes qui n'ont encore reçu aucune grâce de ce genre, ne gagnent pas à caresser de pareils souhaits; ne connaissant encore l'oraison mystique que par le dehors, elles n'en voient guère que l'aspect brillant, celui qui flatte l'imagination, voire la vanité; à rêver de communications sublimes avec Dieu, elles risquent de trouver plates et sans poésie les vertus de tous les jours et l'observation des devoirs d'état; enfin elles perdent beaucoup de temps à se sonder et à s'analyser, dans l'espoir de surprendre en elles les phénomènes décrits dans les livres de mystique. Une fois, au contraire, qu'une âme a été élevée par Dieu à cette oraison supérieure, les mêmes dangers n'existent plus ou n'existent guère : les grâces mystiques apportent avec elles leur remède, je veux dire des lumières et des grâces d'humilité qui préviennent aisément la vaine gloire.

J'ai dit plus haut que les mystiques n'avaient besoin ni d'être consolés, ni d'être stimulés par leur directeur, étant déjà remplis de force et d'ardeur par le S.-Esprit. En revanche, il est un secours qu'ils désirent, c'est que leur confesseur les comprenne et sache les diriger avec clarté et fermeté : une direction inquiète et hésitante leur est un supplice.

Voilà, Monsieur l'abbé, comment je crois devoir interpréter ce que j'ai observé. Je ne prétends nullement avoir une grande autorité en ces matières difficiles. Mais un témoignage de valeur même médiocre n'est pas, s'il s'ajoute à beaucoup d'autres, sans utilité dans une enquête.

Veuillez agréer...

P. S.
Professeur de Théologie.

P.-S. — Laissez-moi joindre cette observation aux précédentes. Un préjugé fort répandu veut que les mystiques soient presque toujours des femmes, des religieuses, des

religieuses contemplatives, certains diraient aussi des névrosées. C'est inexact. Parmi les âmes qui m'ont parues nettement favorisées d'une oraison mystique, il y a deux hommes appartenant à un ordre actif, et j'ajoute : bien portants tous les deux. Deux autres personnes élevées, non seulement à la contemplation passive extraordinaire, mais à un haut degré d'union mystique avec Dieu, sont mères de famille. Et croyez bien que toutes ces âmes dont je viens de parler ne sont nullement des natures diminuées quant à l'intelligence ou quant à la volonté. Ce sont des vaillants et des apôtres, aussi dévoués au prochain, qu'intérieurement unis à Dieu.

COMPTES RENDUS

S. E. le Cardinal Mercier. — *La Vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales. Retraite prêchée à ses prêtres.* — Tome I, 1 vol. in-8°, XXIV-504 pages. Bruxelles, Action catholique; Paris, Beauchesne, 1919, 7 fr. 50.

Aucun prêtre n'ouvrira sans émotion ce volume du cardinal Mercier, cet appel à la vie intérieure adressé à son clergé et daté de *Malines, Toussaint 1918.*

Dans ce travail, nous dit l'éminent et saint archevêque « j'ai déposé ce qu'il y a de plus intime en mon âme » : on le sent d'un bout à l'autre de ces six longs entretiens et c'est là ce qui rend si prenantes, si profondément bienfaisantes, ces pages écrites à travers les heures les plus angoissantes, dans « les petits morceaux de loisir qui pouvaient être sauvés, par ci par là, de la presse des empêchements. » Il ne faut pas chercher dans ce livre une dissertation harmonieusement bâtie, déroulant en un ordre bien régulier des paragraphes savamment équilibrés ; on y trouvera ce qui nous touche et nous attire bien plus efficacement, une âme pleinement sacerdotale, une âme débordante de la vie de Dieu en elle, et qui s'ouvre à nous, se livre à nous, pour nous faire puiser à longs traits à la source de ces eaux jaillissantes dont elle vit elle-même.

« Il n'y a pas dans l'ouvrage de division nettement marquée. Une pensée fondamentale et unique y est développée sous un double aspect, l'un objectif, l'autre subjectif : Dieu s'abaisse vers l'âme et l'attire ; l'âme se laisse captiver et unir à Dieu. Dieu agit et se donne ; l'âme répond et se livre. Dieu vit dans l'âme ; l'âme vit en Dieu. D'une part, la communication de la vie divine, la manifestation objective de l'ordre de la grâce et de la gloire ; d'autre part, la participation de l'âme à cette vie, sa correspondance aux appels à la vie d'union. Après quelques entretiens préliminaires qui traitent de la société chrétienne à l'heure présente, de la perfection chrétienne, en général, et de la perfection de l'homme apostolique en particulier,

nous consacrons le sixième entretien, *le plus important de ce tome I*, (1) ainsi que le premier du tome II, au point de vue objectif ; le huitième qui aura pour objet le Saint Sacrifice de la messe et la participation à l'hostie sainte par la Communion eucharistique, sera le lieu de rencontre des deux points de vue, Dieu se donnant à l'homme pour s'assimiler son âme et l'âme se laissant transformer et assimiler par Dieu. Les derniers entretiens traiteront surtout de nos moyens d'union à Dieu, de la correspondance pratique de l'âme fidèle aux avances divines » (p. XXIII-XXIV).

La pensée qui domine et unifie tout le livre est celle de ce « mystère chrétien » : vie intime de la Très Sainte Trinité et communication de cette vie à l'humanité ; Dieu se donnant en plénitude à l'Homme-Dieu et par lui à l'Église ; cette communion de vie déjà actuelle et destinée à se consommer un jour dans le sein du Père. Ce mystère le prêtre doit en vivre et en faire vivre autour de lui, s'en pénétrer lui-même et le prêcher à tous.

« Pour nous le péril n'est donc pas dans l'oubli de l'unité de l'Être divin ; il est plutôt dans l'oubli de la vie Trinitaire. Le péril, pour nous, est de nous laisser enchaîner par une théodicée naturaliste et de nous représenter Dieu à la façon d'une idole hissée bien haut, immobile sur son piédestal, ou à la façon d'un axione géométrique rigide, tel que l'imaginait Spinoza. Non. Notre Dieu véritable est vivant. Dieu est source éternellement jaillissante de vie. La communicabilité interne de cette Vie-Principe substantielle est ce qu'il y a de plus profond dans l'objet de nos croyances, elle est la quintessence du mystère révélé. Arrière donc la froideur stérile du déisme rationaliste ! C'est le Dogme qu'il faut aimer, c'est le Dogme qu'il faut scruter, c'est le Dogme qu'il faut prêcher. » (p. 352).

Le danger pour le prêtre est de se contenter chez lui et chez ceux qu'il dirige, d'une vie spirituelle au rabais, d'une vie spirituelle qui ne soit qu'un simple perfectionnement de la vie sage, honnête et prudente d'un païen vertueux, d'une vie spirituelle où les réalités surnaturelles viendraient simplement s'appliquer par le dehors, pour aider à pratiquer plus facilement, plus pleinement, une loi naturelle épurée et élevée, au lieu d'être vraiment le centre, la lumière, le ressort intime de toute cette vie spirituelle. Les grands dogmes de la vie divine et de sa communication aux hommes doivent être le principe organisateur de la vie sacerdotale tout entière, de *toute* vie sacerdotale. Rarement cette vérité a été sentie aussi vivement et exprimée avec autant de force, de chaleur et d'émotion que dans cet ouvrage du Cardinal Mercier. Tout le premier volume ne tend qu'à la montrer sous toutes ses faces, à la faire mieux pénétrer dans l'esprit et sur-

(1) C'est moi qui souligne.

tout dans le cœur des prêtres. Les conclusions pratiques et les applications de détail n'y sont qu'effleurées, par manière de parenthèses ou à titre d'exemple : elles sont réservées pour le deuxième volume que nous souhaitons vivement de voir paraître sans tarder. Ici tout l'effort porte sur la conviction à mettre dans les âmes et sur l'amour à y exciter. De là une abondance de développements, une richesse de doctrine scripturaire et théologique qui ne craint pas de s'attarder et même parfois de se répéter et qui pourrait faire sienne, en la modifiant un peu, la parole connue : *de vita divina nunquam satis.*

Sur la nature de cette vie divine communiquée à l'homme, sur « l'organisation de l'ordre de la grâce », les théologiens liront avec grand intérêt la série de propositions développées dans la sixième conférence. Touchant l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et l'inhabitation du saint Esprit dans cette âme, le Cardinal fait sienne la doctrine de Petau (p. 398), se réservant du reste de la développer dans les conférences suivantes. Je n'insisterai pas sur ces pages fort belles, pas plus que sur le deuxième entretien consacré à la déchristianisation et à la rechristianisation de la société : il faut les lire et les méditer comme tout le livre.

Je prendrai au contraire très respectueusement la liberté de m'arrêter un peu plus sur un entretien, le quatrième, qui a déjà soulevé des discussions, et qui de fait, abordant à un point de vue particulier une question beaucoup plus générale, peut risquer d'être mal compris et d'occasionner dans certains esprits des confusions qui sont fort loin de la pensée du savant et pieux auteur.

Après avoir consacré un troisième entretien à expliquer la notion de la perfection chrétienne (union à Dieu par la charité), à dissiper quelques préjugés généraux touchant l'appel à cette perfection et à montrer comment le Christ adresse cet appel par-dessus tout à ses prêtres, le Cardinal rencontre un « préjugé appuyé sur une équivoque » qui « paralyse l'élan de nos prêtres vers la perfection. » « Tant que je vous parle travail, œuvres, générosité d'âme, dit-il, tout va à merveille : ma parole trouve chez vous de l'écho, sans que je lise un plissement sur vos fronts. Quand je parle pénitence, recueillement, austérité de vie, vous me suivez encore, moins gaîment peut-être, mais avec bonne volonté, mettant toutefois une sourdine à mes paroles, comme si vous vouliez vous tranquilliser vous-mêmes en vous disant : oui, certes, de la pénitence, des jeûnes, de la retraite, il en faut, mais pas trop ! car « après tout nous ne sommes pas des moines ». Et quand, enfin, il m'arrive de vous entretenir tout de bon, de la pauvreté, de l'obéissance religieuse, de la vie d'oraison, alors, n'est-ce pas, au gré de plusieurs, je n'y suis plus du tout, et le mot leur saute aux lèvres : Mais, enfin, nous ne sommes tout de même pas des

religieux !.. « Séculiers » (1) et réguliers, nous sommes enclin à associer, d'une façon exclusive, les idées de perfection et de vie religieuse, et à croire, en conséquence, que la perfection n'est pas de rigueur pour le prêtre qui vit dans le monde, ou, du moins, qu'elle ne l'est pas au même degré que pour les privilégiés des communautés religieuses. » Il y a là un *préjugé* qui consiste à se figurer que les prêtres « séculiers » pourraient impunément se dispenser de la perfection à laquelle s'appliquent les religieux et les religieuses enfermés entre les grands murs de leur monastère et ce préjugé repose sur une équivoque qui « consiste à confondre perfection, état parfait, avec état de perfection. » (p. 161, 164).

Contre ce préjugé le Cardinal s'inscrit en faux, nettement et avec preuves à l'appui : Vous aussi, prêtres du clergé diocésain, vous êtes des *religieux*, et à un titre encore meilleur : vous êtes les membres, non pas d'un ordre fondé par un homme, si saint soit-il, mais de l'ordre sacerdotal fondé par le Christ lui-même : religieux du Christ vous êtes tenus à la plus haute perfection. C'est vrai, vous n'êtes pas dans l'*état de perfection acquise* comme doit l'être votre évêque, voué irrévocablement au service des âmes dont il a la charge principale ; vous n'êtes pas fixés dans l'*état de tendance à la perfection* comme le moine obligé par ses trois vœux à employer toute sa vie certains moyens très efficaces de tendre à la perfection de la charité : mais, de par votre consécration sacerdotale qui vous unit au Christ bien plus étroitement que n'importe quelle profession religieuse, de par votre ministère auprès des âmes qui vous oblige à la pratique la plus haute de la charité envers le prochain, vous êtes appelés à la perfection autant et plus que le moine qui est allé chercher dans la solitude l'union à Dieu par la pénitence et la contemplation. C'est la doctrine formelle de Saint Thomas d'Aquin : « Le fait d'être engagé, par la réception des saints ordres, au service du Christ lui-même dans le Très Saint-Sacrement de l'autel, impose une obligation plus stricte de sainteté intérieure que l'état religieux. » (p. 198).

C'est, on le voit, la vieille comparaison entre la vie sacerdotale dans le monde et la vie religieuse, que le Cardinal est amené à examiner : mais, on s'explique que, le faisant pour écarter une objection, il n'ait pas voulu traiter la question à fond et sous tous ses aspects, qu'il en ait pris uniquement les éléments nécessaires pour convaincre

(1) Le Cardinal préférerait qu'on employât de préférence à l'expression de *clergé séculier* celle de *clergé diocésain* (p. 197-198) : il est sûr que l'on peut étymologiquement tirer argument de la première expression pour exiger des prêtres non religieux, moins de régularité de vie ; mais il sera difficile, je crois, de changer un terme qui aujourd'hui signifie simplement « non-religieux » et qui a été consacré par le Code en maints endroits, par ex. Can. 110, 126, 131, 491....

les prêtres séculiers auxquels il s'adresse que la perfection chrétienne est pour eux aussi, qu'ils ne peuvent se dérober à l'obligation impérieuse d'y tendre née de leur consécration sacerdotale. De là évidemment le fait que la comparaison se poursuit continuellement entre la *vie sacerdotale pure* et la *vie religieuse pure*, si j'ose ainsi parler : entre la vie du clergé paroissial et celle du moine qui n'est que moine, simple frère convers, ou, tout au plus, moine prêtre adonné à la vie purement contemplative, et qu'elle ne se fait nulle part (en dehors de quelques allusions rapides) avec la vie des religieux prêtres (les plus nombreux aujourd'hui) consacrés par leur vocation au travail de l'apostolat.

De là aussi le relief donné parmi les éléments de la vocation religieuse au souci du salut et de la perfection propre, de préférence à la charité envers les âmes, grand mobile de la vie apostolique ; souci personnel qui n'est ni le seul, ni, je crois, le principal motif qui peuple les noviciats, même des ordres contemplatifs. De là encore le sens particulier donné au mot de religieux dans les formules « le prêtre est le religieux officiel » (p. 192) « vous êtes les religieux du Christ ». (p. 184-197).

De là, enfin, certaines formules qui, prises isolément et dans un sens trop absolu, cadreraient mal avec la doctrine de saint Thomas devenue celle de l'Eglise : « le prêtre, qui devient religieux, ne gravit pas un degré plus élevé de l'échelle des obligations morales et religieuses. Tandis que le religieux contracte le jour de sa promotion aux saints Ordres, des obligations plus élevées, le prêtre qui devient religieux n'en contracte pas ; ce prêtre devait déjà éminement à Dieu ce à quoi l'engage une profession religieuse postérieure à son sacerdoce. Après comme avant sa profession monastique, le prêtre qui se fait religieux doit toujours demander à son sacerdoce la raison la plus profonde et la plus décisive de son appel à la religion et à la sainteté. Son obligation à la perfection ne s'est pas accrue, elle a seulement revêtu une modalité autre, parce que sa nouvelle condition extérieure de vie met à sa disposition d'autres moyens et assigne à sa vertu un autre champ d'application. » (p. 199-200).

Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que l'éminent auteur abordant cette question de la perfection religieuse et sacerdotale ne l'ait pas traitée plus directement, nous donnant complètement dans un de ces raccourcis vigoureux dont il a le secret, toute la doctrine de Saint Thomas telle que l'exposent les chapitres 20-25 du *de Perfectione vitae spiritualis*, ou mieux encore les formules admirables de plénitude et de précision de cet article 8 de la 2. 2, q. 184, où la question est examinée *ex professo* et résolue définitivement. Les lecteurs m'excuseront de citer ici longuement le corps de cet article, mais, véritablement, après l'avoir lu on est découragé de chercher soi-même

une réponse meilleure à cette question que des circonstances bien connues avaient amené le grand docteur à creuser dans tous les sens et qu'il résumait ainsi à la fin de sa carrière :

Il se demande, en effet *utrum presbyteri curati et archidiaconi sint maioris perfectionis quam religiosi?* « Dans les curés et les archidiacres, répond-il, on peut envisager trois choses ; leur *état*, leur *ordre*, leur *office*. Leur état est d'être séculiers ; leur ordre d'être prêtres ou diacres ; leur office, d'avoir reçu le soin d'âmes

1) « Si donc nous mettons en face d'eux, quelqu'un qui est par état religieux, par ordre prêtre ou diacre, par office chargé du soin des âmes (comme c'est le cas pour la plupart des moines et des chanoines réguliers), sur le premier point il est supérieur, pour les deux autres il est égal.

2) « Si le second diffère du premier par son état et son office, tout en ayant le même ordre, comme sont les religieux prêtres et diacres qui n'ont pas le soin des âmes; il est manifeste que le second sera dans un *état* plus excellent que le premier, mais au-dessous de lui par son *office* et son égal par l'*ordre*. Il faut donc examiner quelle est la prééminence qui doit venir en première ligne, celle de l'état ou celle de l'office. Pour cela deux choses sont à considérer : la bonté et la difficulté. Si on fait donc la comparaison au point de vue de la bonté, l'état religieux est au-dessus de l'office du curé ou de l'archidiacre ; car le religieux s'oblige pour toute sa vie au travail de la perfection ; le curé ou l'archidiacre ne s'oblige pas pour toute sa vie au service des âmes, comme l'évêque, et ce n'est pas non plus à eux comme à l'évêque qu'incombe la charge principale des âmes, mais on leur confie seulement certains travaux particuliers pour les âmes, comme il a été dit (art. 6 ad 2). Aussi l'état religieux est à leur office, comme l'universel au particulier, comme l'holocauste au sacrifice moindre que l'holocauste, selon qu'il est évident dans Saint Grégoire (*in Ezech.* II, 8, n. 16, M. 76, 1037). Aussi est-il dit (c. 19, q. 1) que les clercs qui veulent se faire moines (puisqu'ils désirent embrasser une vie meilleure) doivent être laissés libres par les évêques d'entrer dans les monastères.

« Mais cette comparaison doit s'entendre selon la nature des œuvres accomplies. Car, si l'on tient compte de la charité de celui qui les accomplit, il peut arriver parfois qu'une œuvre moindre en soi devienne plus méritoire parce que faite avec une plus grande charité.

« Si on considère la difficulté qu'il y a à bien vivre en religion ou dans l'office de prendre soin des âmes : il est plus difficile de bien vivre dans le service des âmes à cause des dangers extérieurs ; quoique la vie en religion soit plus difficile quant au genre même des œuvres accomplies, à cause de la rigueur de l'observance régulière.

3) « Mais si le religieux n'est pas dans les ordres (comme c'est le

cas pour les convers) il est évident que la supériorité de l'ordre l'emporte au point de vue de la dignité : car par les ordres sacrés l'homme est destiné aux ministères les plus hauts, au service du Christ dans le sacrement de l'autel, et pour cela est requise une sainteté intérieure supérieure à celle même que requiert l'état religieux. Car, selon Denys (*Eccl. hierarch.* 6, n. 3, M. 3, 533 C) l'ordre monastique doit suivre l'ordre sacerdotal et à son imitation s'élever vers les choses divines. Faire quelque chose de contraire à la sainteté est donc une faute plus grave (toutes choses égales d'ailleurs) pour le clerc engagé dans les ordres sacrés, que pour le religieux qui n'est pas dans les ordres, bien que ce religieux laïc soit tenu aux observances régulières qui n'obligent pas le clerc dans les ordres. »

La doctrine, on le voit, est on ne peut plus claire : la vie du prêtre séculier est plus excellente que celle du religieux simple laïc : de par sa consécration le prêtre est tenu à une *sainteté* (1) supérieure à celle que requiert l'état religieux pris en lui-même. J'ajouterai, cela est d'autant plus vrai que dans l'église latine le célibat ecclésiastique, imposé et accepté, constitue vraiment le sous-diacre dans un certain *état de perfection* ; d'autant plus vrai aujourd'hui que la tendance très nette de l'Eglise est actuellement à ne pas accepter la séparation de la vie sacerdotale séculière et de l'exercice du ministère auprès des âmes (qu'on se rappelle les instructions de Pie X aux évêques, les invitant à ne pas ordonner de prêtres au-delà des besoins de leur diocèse) : or une vie consacrée au service des âmes, est une vie très parfaite, même si cette consécration n'est pas irrévocable et ne suffit donc pas à constituer un *état* au sens strict du mot (2).

Mais il serait incomplet de s'en tenir là et d'en conclure qu'un prêtre qui se fait religieux ne réalise point un pas en avant dans la tendance à la perfection. Cela semble supposer qu'il se retire du combat, cesse de travailler pour les âmes et se consacre désormais exclusivement au soin de sa propre perfection. Ce qui n'est pas exact.

Si, en effet, il entre dans un ordre voué au travail des âmes (et aujourd'hui comme au temps de St-Thomas, c'est le cas pour la grande majorité des religieux prêtres), il ne retranche de sa vie aucun

(1) Noter que St-Thomas dit *sainteté intérieure*, et non *perfection de vie*.

(2) Suarez, *de Statu perfectionis et religionis*, I, c. 17 (Vivès, t. 15, p. 84-92) traite longuement la question « Utrum praelati episcopis inferiores, vel etiam parochi, sint in statu perfectionis ? » Il conclut « non simpliciter, sed secundum quid esse in statu perfectionis » n. 29 ; je ne puis que renvoyer à cet exposé si fouillé et si nuancé, ainsi qu'à l'abondant commentaire qu'il fait, ch. 21, de l'article de S. Thomas cité plus haut : je ne connais aucune discussion aussi sereine, aussi précise et aussi complète de cette délicate question.

élément de perfection. S'il ne va pas en pays de mission, il ne travaillera généralement plus dans les cadres de la hiérarchie ecclésiastique ordinaire, il deviendra l'auxiliaire du clergé diocésain dont il faisait autrefois partie, mais il n'en travaillera ni moins activement, ni, je crois, moins utilement. Au contraire, de par son engagement perpétuel dans un ordre apostolique, il consacre irrévocablement sa vie au service des âmes et se rapproche par là, en un sens, de cette perfection de l'état épiscopal qui consiste à se donner sans retour possible au travail de l'apostolat. Cette consécration du religieux aux âmes sera en sous-ordre, comme simple auxiliaire de l'évêque et de ses prêtres, et c'est ce qui la laisse fort loin de la *cura principalis* qui est imposée à l'évêque, mais elle aussi est un don irrévocable. Et de plus le prêtre devenu religieux ajoute à tout cela la pratique des vœux et des observances régulières qu'il accepte aussi pour la vie, et qui y introduisent bien un élément de perfection nouveau. Je crois que sur ce point le témoignage des prêtres séculiers devenus religieux serait unanime.

Que si le prêtre entre dans un ordre religieux purement contemplatif, il y a lieu d'appliquer les distinctions si justes de St-Thomas : notons seulement, pour être complet, que le prêtre religieux contemplatif ne renonce nullement au service des âmes. Un jeune peintre, converti en 1915 et mort en 1917 oblat cistercien, à Ste-Marie-du-Désert, écrivait : « Je suis venu ici parce que j'aimais l'apostolat. » (*Roger Durey*, Toulouse 1918, p. 242.) Le cardinal Mercier cite de son côté les pages admirables de Ste Thérèse sur le dévouement aux âmes et ses exhortations à la prière apostolique (p. 212, 213). Si, à d'autres époques (par exemple dans les solitudes d'Egypte), le souci du salut et de la perfection personnelle a pu prédominer dans l'attrait exercé par la vie monastique, aujourd'hui c'est la soif de travailler par l'immolation et la prière au salut des âmes, la faim du service et de la gloire de Dieu, qui peuple surtout les ordres contemplatifs. Ceux-ci ont donc leur place dans l'Eglise, non seulement comme grands *exemples* de renoncement, non seulement comme retraites pour les âmes fatiguées (s'en tenir là serait une conception trop extérieure de vie contemplative), mais comme organes essentiels de l'apostolat et du service de Dieu, ayant leur rôle à part de moteur caché, de source profonde d'énergie, dans l'organisation de l'ordre surnaturel (1). Sans cela on s'expliquerait mal comment l'Eglise a toujours voulu que, même au milieu des nécessités croissantes de l'apostolat extérieur (2),

(1) Voir *La Vie contemplative, son rôle apostolique*, par UN RELIGIEUX CHARTREUX, Montreuil, 1900.

(2) Le Code (can. 542-2°) excepte seulement le cas où « eorum discessus in grave animarum detrimentum cedat, quod aliter vitari minime possit. » Et noter que même dans ce cas l'admission est déclarée *illicite*, mais non *invalide*.

ces monastères restassent toujours ouverts pour les prêtres que l'Esprit de Dieu y appelle, non au repos ou à la sécurité, mais à une autre forme, la plus haute en définitive, de l'apostolat chrétien, ce travail de prière et d'immolation auquel le Christ a consacré les trente ans de sa vie cachée.

« *Sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis* » car il arrive que « *secundum caritatem operantis..., opus ex genere suo minus existens... ex maiori caritate fiat* ». C'est la réflexion de St Thomas au cours de l'article que je viens de citer : c'est aussi celle que moi, religieux prêtre, voué au service des âmes, je me répète à moi-même en rougissant, lorsque je vois l'admirable zèle et l'intense ferveur de vie surnaturelle de tant de mes frères du clergé diocésain, laissant bien loin derrière eux dans ce service de Dieu et des âmes tant d'autres plus aidés qu'eux par leur vocation particulière. Mais cela même est une joie immense de sentir le mouvement profond qui, aujourd'hui comme aux jours de St Charles Borromée, de St Vincent de Paul, de Bérulle, d'Olier et du vénérable Holzhauser, porte le clergé des diocèses vers une vie intérieure toujours plus intense et une sainteté plus haute. De ce mouvement, le livre du Cardinal Mercier est un témoin par la faveur avec laquelle il a été reçu, et il contribuera puissament à l'intensifier, en donnant à des milliers de prêtres une intelligence plus profonde et un amour plus ardent de ce *mystère chrétien* qui en fait tout le sujet et dont je dois m'excuser auprès du lecteur de m'être laissé détourner par l'examen d'un point particulier qui, considéré à sa lumière, devient bien secondaire : « Qu'est-ce qu'Apollo ? Qu'est-ce que Paul ? Les serviteurs de celui en qui vous avez cru et qui ont reçu chacun sa tâche de la main du Seigneur. »

En relisant le magnifique « hommage d'affection reconnaissante » adressé par le Cardinal Mercier aux religieux (p. 185-187) je sens que je n'ai pas à m'excuser auprès de lui de cette trop longue parenthèse : je préfère m'unir très respectueusement à l'appel et à la prière qui terminent ce beau volume et dans lesquels unissant sa voix à celle de St Paul et de St Augustin, le grand Archevêque de Malines nous invite tous à demander *ut Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater gloriae, det* (nobis) *Spiritum Sapientiae et revelationis in agnitione eius.*

Toulouse Joseph de Guibert, S. J.

J. Durantel. — *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, Alcan, 1919, 8°, IV-274 p.

Après une introduction sur la question de l'authenticité des *Areopagitica*, M. Durantel expose en quatre chapitres : *Ce que S. Thomas*

connaît du Pseudo-Denis, les citations du Ps. Denis : c'est la pièce de résistance du volume, 148 pages ! *le commentaire des « Noms divins », la doctrine du Ps. Denis que S. Thomas s'est assimilée*. Ce sont là des titres alléchants, mais le programme n'a été qu'imparfaitement réalisé. Les premiers chapitres et l'introduction auraient pu être abrégés au plus grand profit de la clarté et de la science. Manifestement M. Durantel n'est pas complètement sur son terrain dans le domaine de l'érudition et de la critique historique. De là des erreurs de chronologie singulières (v. g. S. Antonin de Florence placé avant S. Thomas d'Aquin, Bède au neuvième siècle, Pachymère et Nicéphore Calliste, l'un de la fin du treizième, l'autre du quatorzième, supposés au moins contemporains de S. Thomas), des distractions un peu fortes (Sismondi pour Sirmond, et là même Suidas qui est du dixième siècle regardé comme antérieur à Hilduin du neuvième), des méprises sur le sens de certains textes qui auraient dû être évitées : ainsi tout le paragraphe de la p. 54 sur les prétendus *Extraits* des œuvres de Denis, est à supprimer. Le texte de Lanssel dit simplement qu'Euthymius Zygabenus cite souvent dans sa *Panoplie* les œuvres de Denis et qu'au douzième siècle, Hugues de S. Victor a commenté la *Hiérarchie céleste*. On serait tenté d'appliquer à ces développements ce que l'auteur dit quelque part, avec quelque exagération, du livre de Fabricius : c'est confus et inexact.

Le plus grave peut-être est que l'auteur ne sait pas s'arrêter à une conclusion ferme ou en tirer les conséquences. Ainsi pour la question d'authencité. Il donne les meilleures raisons pour conclure à une dépendance étroite du Ps. Denis par rapport à Proclus : il y a là quelques pages qui intéressent au plus haut point l'histoire des théories mystiques. Il semble donc qu'il n'y ait qu'à tenir pour définitive cette conclusion. Or si M. Durantel l'admet nettement à certaines pages (p. 83, 86, 100, 103, 192), à d'autres il hésite et semble la mettre en question. Il déclare que les partisans de l'authenticité, ayant des raisons qui ne sont pas toutes dénuées de valeur, — on voudrait bien qu'il nous dise lesquelles, — la critique ne nous fournit guère sur Denis que des résultats négatifs, « ne permet que de très vagues à peu près sur [le] véritable auteur et des probabilités sur la date de composition. » Franchement c'est trop peu. De même pour la question de la connaissance du grec par S. Thomas, M. Durantel conclut sa dissertation, assez bien conduite sur ce point, quoique trop diffuse, par un verdict négatif motivé. De fait certains arguments de la thèse opposée prouveraient tout autant que le Saint avait une parfaite connaissance de l'arabe. Or, quelques pages plus loin, M. D. suppose tout le contraire et loue S. Thomas d'avoir recouru au texte grec, consulté et comparé les manuscrits grecs (il croit sérieusement que les principaux couvents de Paris avaient dû faire transcrire au moins un

exemplaire du texte grec de l'abbaye de S. Denys, p. 49, note) et modifié en conséquence les traductions existantes. Ce flottement, pour ne pas dire cette incohérence, s'explique peut-être par le fait que M. Durantel, malgré la bibliographie qu'il donne à la fin de son volume, a peu fréquenté les critiques récents qui se sont occupés de ces questions ; il s'en est tenu surtout aux travaux antérieurs recueillis par Migne, et l'on devine l'ensemble de données disparates qu'il y a trouvées. La bibliographie d'ailleurs présente une lacune singulière : l'auteur omet le seul travail qui soit analogue au sien et où il faut encore aller chercher, même après son livre, quelques unes des idées et des directions les plus nettes et les plus sûres sur la question qu'il traite, je veux dire le compte-rendu de la soutenance de thèse de M. Falip (*S. Thomas et l'Aréopagite*) publié par le **Bulletin de Littérature ecclésiastique**, en 1904, pp. 265-271. Les conclusions, soit du jeune docteur de la Faculté de Théologie de Toulouse, soit surtout des membres du Jury, dont je ne citerai qu'un, le regretté P. Portalié, auraient aidé M. Durantel à voir plus clair dans la question et à soutenir avec plus de fermeté, les résultats définitifs de la critique en cette matière.

C'est qu'en effet, il est juste de reconnaître que M. Durantel a dépensé beaucoup de labeur pour l'étude de son sujet. L'on ne peut que louer, de ce point de vue, l'enquête extrêmement appliquée dont les œuvres du Ps. Denis et celle de S. Thomas ont été l'objet et qui est consignée dans les 148 pages du chapitre II, *Citations du Ps. Denis :* nombre et distribution, procédés de citation, relevé des citations. A première vue ces pages hérissées de textes parallèles, semblent n'avoir d'intérêt que pour le futur éditeur critique des *Areopagitica*. En fait, on y trouvera souvent des précisions sur la portée philosophique ou théologique de la doctrine qu'ils expriment (par exemple p. 159, sur les degrés de la contemplation, p. 162, sur l'amour, p. 199, sur la mystique). Ce n'est pas que tout y soit absolument sûr. M. Durantel y revient sur la théorie qui lui est chère touchant le concept de la création d'après S. Thomas, théorie qui appelle nettement des réserves. Le chapitre III consacré au *Commentaire des Noms divins*, offre ça et là quelques indications à prendre sur la mystique d'après Denis et S. Thomas (p. 232, 241). Quant au dernier sur *la doctrine que S. Thomas s'est assimilée*, le théologien qui y chercherait le détail des thèses où l'influence des *Areopagitica* s'est exercée, serait fortement déçu : le travail reste presque complètement à faire. Mais on y trouvera de bonnes indications d'ensemble sur les doctrines fondamentales empruntées par S. Thomas : rapports du visible et de l'invisible, principe de perfection, principe du tout en tout et de la représentation par éminence, de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité. M. Durantel exagère même la part, selon lui prépondérante,

que le Ps. Denis, aurait eue, par l'intermédiaire de S. Jean Damascène, à la systématisation des traités de théologie. Cette influence en réalité a été minime : c'est ailleurs, et par exemple chez Théodoret, qu'il faut chercher les précurseurs. Je signalerai encore les renseignements divers sur l'être divin, les anges, la théorie de l'illumination, la création, l'âme et la contemplation ; en somme ce qui intéresse surtout la philosophie ou le dogme dans ses rapports avec la philosophie. Pour conclure, du point de vue des études ascétiques et mystiques dans leur rapport avec le Ps. Denis, si l'on peut trouver dans le travail de M. Durantel quelques indications utiles et des idées qui éclairent les alentours du sujet, le sujet lui-même est encore à traiter et peut fournir matière à une monographie particulière pour laquelle l'ouvrage actuel aura eu le mérite de préparer les voies.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

Ernest Seillière. *Mme Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau.* Paris, Alcan, 1920, 8°, 394 p., 10 fr.

Les pages dans lesquelles M. Seillière s'attache à chercher, dans le guyonisme et le fénelonisme, les origines du rousseauisme, sont les plus courtes de ce volume. Cette thèse mise à part, tout l'ouvrage subsisterait ; et c'est une recherche pénétrante des doctrines qui caractérisent le quiétisme de Mme Guyon et le quiétisme de Fénelon.

Celui-ci dérive de celui-là, personne n'en doute ; M. Seillière le rappelle et le démontre. Mais en même temps il établit que Fénelon rationalise et modère la doctrine reçue ; parce qu'il la modère, cette doctrine conserve une vertu thérapeutique ; par ce qu'il en conserve, elle est dangereuse. L'article essentiel du *Credo* guyonien est l'article sur les « épreuves » voulues de Dieu pour une purification des âmes qui soit son œuvre propre. Or il y a là une double illusion. Ces prétendues « épreuves chères à la mystique féminine moderne » ne sont pas autre chose que la « dépression nerveuse » connue de tous les « surmenés de la culture intellectuelle ou de la lutte vitale ». Et, en outre, quelles terribles chances il y a qu'on s'abandonne à la nature, et à la pire nature, sous prétexte de subir sans résistance les mouvements que Dieu permet pour désapproprier l'âme d'elle-même !

En marquant cette appréhension, M. Seillière fait écho à Bossuet, à Segneri, à tous ceux qui, depuis les premiers siècles de l'Église, ont combattu l'*apathie*, si suspecte à l'Évangile qui prêche la guerre contre soi-même. Il est moins certain que les « épreuves intérieures » ne soient autre chose qu'un phénomène de « dépression nerveuse ». Le cas de Mme Guyon et de ses pareilles est hors de cause ; elle n'a des mystiques que le langage et les apparences ; c'est une mystique ima-

ginaire. Dans la vie des saintes authentiques telles que sainte Thérèse et sainte Catherine de Gênes ; dans l'expérience des saints incontestés tels que saint Ignace, les souffrances que les maîtres de la vie spirituelle appellent sécheresses, aridités, désolations, sont d'un ordre à part ; ce sont des états mentaux, liés tant qu'on voudra à des états nerveux, mais dans lesquels le sentiment de la détresse éprouvée est en dépendance directe du non-sentiment de la grâce de Dieu. L'interprétation de M. Seillière est trop médicale et naturaliste. Il se peut bien qu'avant et depuis Mme de Montberon, des femmes de piété, mais nerveuses, commettent la confusion que M. Seillière signale. De soi, ces accidents sont distincts et dans leur nature et dans leurs causes. Il y a analogie, mais non identité.

Autre remarque. L'auteur ne croit pas à la soumission sincère de Fénelon ; il cite des textes qui lui paraissent décisifs. Il faut distinguer entre les objets de la controverse. Le bref *Cum alias* d'Innocent XII condamne une certaine manière d'entendre l'espérance chrétienne qui en compromet l'essentielle notion ; et un état fixe d'amour pur qui est impossible en ce monde ; mais il ne donne pas raison à Bossuet sur la définition exacte de l'amour pur ; et c'est là que Fénelon a persisté à penser qu'il avait raison. Les textes les plus expressifs et les plus nombreux qu'on pourra produire touchent ce point. Quant à l'oraison de simplicité, à l'abandon au bon plaisir divin, au souci d'écouter la voix de la grâce, on pourra rueillir, dans les lettres de direction de Bossuet, cent phrases en ce sens ; cette direction est très catholique ; on ne saurait reprocher à Fénelon d'y avoir recours après comme avant 1699 La critique opportune consisterait à examiner s'il y recourt en tombant dans les erreurs condamnées par Rome. Et ceci est un travail que M. Seillière n'a sûrement pas fait.

Au sujet des relations avec Mme Guyon après 1699, les observations de l'auteur sont justes. Fénelon garde à cette femme prisonnière son estime et sa confiance ; elle demeure pour lui, et à cause de ses malheurs mêmes, une amie de Dieu, dont les lumières sont supérieures à celles de la raison raisonnante. Il y a là une obstination ridicule, fort différente de la *pervicacia hereticalis*.

Je ne parle pas des passages où il est affirmé que Rousseau dérive de Fénelon et du quiétisme de Fénelon. Cette discussion exigerait un long parallèle entre les thèses essentielles des deux écrivains. Si jamais on fait ce travail, les différences y apparaîtront plus nombreuses que les ressemblances.

En somme, le livre de M. Seillière, très utile dans le procès toujours ouvert de Fénelon, n'est pas une sentence sans appel. Les combats entre Bossuetistes et Féneloniens connaîtront encore de beaux jours.

Paris. Paul Dudon.

CHRONIQUE

Enquête :

SUR L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.

Un certain nombre de Facultés de Théologie, de Séminaires et de Scolasticats religieux ont déjà organisé, ou se préparent à organiser, un enseignement spécial de Théologie ascétique et mystique. Là où cet enseignement n'existe pas comme cours particulier, il est donné soit pratiquement sous des formes diverses, soit conjointement avec celui de matières connexes, comme la morale ou la pastorale.

Beaucoup de nos lecteurs seraient heureux, en vue des créations ou développements à réaliser, de savoir ce qu'on a déjà fait ailleurs et les résultats qu'on y a obtenus.

Nous demandons donc à tous ceux de nos lecteurs qui se trouvent dans des maisons de formation sacerdotale ou religieuse, de vouloir bien nous faire connaître, pour l'utilité générale, ce qui existe chez eux comme enseignement de la théologie ascétique et mystique.

Nous disons *enseignement* : il ne s'agit donc pas de la formation personnelle des séminaristes ou jeunes religieux à la vie intérieure et à la perfection propre de leur état, mais de leur *instruction* : comment leur est communiquée la doctrine spirituelle de l'Eglise ?

1) Cet enseignement est-il joint à celui de la morale ou de la pastorale ? Et dans ce cas, les questions ascétiques sont-elles traitées quand le plan général du cours les amène, ou au contraire groupées ensemble, — avec un certain nombre de classes exclusivement consacrées à elles ? Quelle place est faite dans le cours de dogmatique ou de morale aux questions plus théoriques qui sont à la base de la spiritualité, comme la nature et le rôle de la charité et des autres vertus, les tentations, etc. ?

2) — Cet enseignement est-il donné dans des exercices *consacrés en même temps à la formation intérieure* personnelle des jeunes gens ? Sous quelle forme : lectures spirituelles commentées, conférences sur les règles ou constitutions, sur un traité de vie spirituelle (lequel ?), instructions ou exhortations ? Durée, fréquence, méthode

de ces exercices, moyens employés pour en assurer le fruit (répétitions, discussions, notes et rédactions personnelles).

3) — Cet enseignement est-il donné sous forme de cours spécial ? Durée et fréquence des classes ; en quelle langue sont-elles faites ? Le professeur suit-il un texte d'enseignement, lequel ? Y a-t-il au moins un traité mis spécialement entre les mains des élèves, lequel ? Place faite à cette matière dans les examens, les exercices scolaires (académies, discussions...)

4) — Résultats obtenus ; est-on content du système adopté, avantages et inconvénients manifestés par l'expérience ? A-t-on des modifications en vue, lesquelles, pour quels motifs ?

N. B. — Envoyer les réponses à la *Rédaction* de la *Revue* (Toulouse, 9, rue Montplaisir), où elles seront groupées et utilisées.

Actes du Saint-Siège : les Faits de Loublande.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er avril 1920 (t. XII, p. 113) ont publié le décret suivant :

In generali consessu habito feria IV, die 10 martii 1920, facta relatione de praetensis visionibus, revelationibus, prophetiis, etc., quae sub appellatione Les faits de Loublande *evulgantur, et examinatis scriptis quae ad eadem referuntur, Emi ac Rmi Dni Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, praehabito DD. Consultorum voto, decreverunt : « Mature perpensis omnibus, S. Congregatio declarat praetensas visiones, revelationes, prophetias, etc., quae sub appellatione* Les faits de Loublande *vulgo designari solent, nec non scripta quae ad eadem referuntur, non posse probari ».*

Et insequenti feria V, die 11 eiusdem mensis et anni, Sanctissimus D. N. Benedictus divina Providentia Papa XV, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, resolutionem Emorum ac Rmorum Patrum approbavit, confirmavit et in Acta Apostolicae Sedis *referri praecepit.*

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 12 martii 1920.

A. Castellano, *Supremae S. C. S. Off. Notarius.*

C'est en décembre 1916 que l'autorité ecclésiastique a commencé à examiner les *Faits de Loublande*, devenus depuis peu du domaine public : Claire Ferchaud est convoquée les 27 et 28 décembre devant une commission constituée par l'Ordinaire de Poitiers de qui dépend Loublande. Le 4 février 1917, une image du Sacré-Cœur exécutée

d'après les indications de la jeune fille est exposée, avec l'autorisation de l'Ordinaire, dans l'église de Loublande.

Depuis lors, la *Semaine religieuse de Poitiers* a publié, à plusieurs reprises, dans sa partie officielle, des communiqués relatifs à ces faits. Nous croyons utile de reproduire ici ces documents qu'il est difficile de trouver réunis et qui peuvent aider à mieux saisir la pensée du Saint-Office dans son décret.

Semaine du 25 mars 1917 :

Depuis quelque temps, on parle beaucoup de notre jeune diocésaine, Claire Ferchaud, des Rinfillières (Deux-Sèvres).

Un mot est nécessaire afin que les appréciations des fidèles ne s'égarent pas à ce sujet.

Il est vrai qu'une Commission d'enquête a été nommée pour interroger cette jeune fille sur les faveurs surnaturelles dont elle aurait été l'objet.

Les examinateurs étudient avec toute la prudence et l'attention désirables ; mais jusqu'à présent ils n'ont formulé aucune conclusion.

En conséquence, tout ce qui a été raconté ou publié sur le *Fait de Loublande* doit être tenu pour suspect ou prématuré.

Toutefois, dans les graves circonstances que nous traversons, la prière demeure, pour les catholiques français, une arme très efficace qui nous obtiendra la victoire.

Daigne le Sacré-Cœur se souvenir du peuple qu'il a choisi pour se manifester au monde, et auquel il n'a jamais cessé de témoigner sa prédilection. † Louis, évêque de Poitiers.

Semaine du 27 mai :

Nous apprenons, de divers côtés, que la note relative « au Fait de Loublande » publiée dans notre *Semaine religieuse* du 25 mars dernier, a été interprétée par plusieurs comme « *le classement* » d'une affaire désormais abandonnée.

La cause est toujours retenue devant la Commission. Elle n'est dépourvue ni d'intérêt, ni de gravité, et demande à être examinée avec une attention prudente et soutenue.

Quant au jugement à formuler, il serait prématuré de le rendre actuellement.

Nous ne nous laisserons influencer, ni par les impatiences des uns, ni par les oppositions des autres.

L'heure est assez grave pour que l'on se recueille et que l'on prie.

† Louis, évêque de Poitiers.

Semaine du 31 mars 1918, p. 126 :

Les faits de Loublande continuent à être l'objet d'un sévère examen de la part de la Commission épiscopale et des théologiens qu'elle a consultés.

Dans l'état actuel des choses et sans vouloir encore porter un juge-

ment sur le fond, nous croyons que le but à atteindre et les résultats produits doivent être pris en considération.

Prière, pénitence, règne social du Christ, hommage national par l'apposition du Cœur Divin sur les étendards, voilà le but ; quant aux résultats, nous constatons un mouvement de piété extraordinaire et des conversions nombreuses.

C'est pourquoi nous avons voulu donner un auxiliaire à M. le Curé de la paroisse, dont le ministère devient de jour en jour plus absorbant.

† Louis, évêque de Poitiers.

La décision à laquelle fait allusion la fin du Communiqué avait paru en ces termes dans la *Semaine* du 24 mars :

Vu l'affluence de plus en plus grande des personnes pieuses à l'église de Loublande pour le premier vendredi de chaque mois, nous avons autorisé M. le Curé à célébrer solennellement les offices ce même jour.

Pour les mêmes motifs, un auxiliaire lui sera adjoint chaque mois afin de faciliter l'accès des sacrements aux personnes qui désirent s'en approcher.

† Louis, évêque de Poitiers.

Semaine du 2 juin, p. 222 :

Nous invitons les fidèles à n'accueillir qu'avec la plus grande réserve tout ce qui est publié en ce moment sur Loublande, « faits et écrits ».

Nous rappelons que tout écrit rapportant visions et révélations, qui n'est pas revêtu de l'imprimatur, doit être considéré comme suspect. (*Renvoi au Code*).

Il nous est difficile, dans cette diffusion de fausses nouvelles, de ne pas regretter le zèle trop empressé de quelques-uns et de ne pas voir, aussi, la main des ennemis de l'Eglise.

Nous maintenons absolument le contenu des précédents Communiqués publiés dans notre *Semaine religieuse*. Ce n'est pas sans des motifs sérieux que la Commission nommée par Nous, en a arrêté les termes.

† Louis, évêque de Poitiers.

La *Semaine* du 23 juin 1918, p. 250 contient, en tête du numéro et en dehors de la double partie *officielle* et *non officielle*, la *Note* suivante que nous reproduisons à cause de son caractère officieux :

Les interprétations diverses qui ont été données au communiqué du 31 mars dernier, sur les faits de Loublande, exigent qu'un bref commentaire dissipe toute incertitude et en donne le sens exact.

D'abord on remarquera que les quatre choses indiquées comme but de la mission que dit avoir la jeune fille, forment un tout indivisible. En effet, la religion ne doit pas être seulement intérieure et d'ordre privé, mais extérieure et d'ordre public. Elle oblige les individus comme les sociétés. Or le règne social du Christ et sa reconnaissance par le Sacré-Cœur sur le drapeau sont des actes religieux de la nation. Jésus-Christ est le Dieu des nations comme des individus. Cela est donc conforme à l'enseignement de l'Eglise.

Ensuite l'ordre même dans lequel le communiqué énumère ces choses répond d'avance aux objections qui n'ont pu être faites que faute d'un examen suffisant des termes arrêtés par la commission. Dans le texte du communiqué, la prière et la pénitence précèdent le règne social du Christ qu'elles préparent, comme les mœurs préparent les lois. Après vient le drapeau du Sacré-Cœur. Il est l'acte de foi de la nation abjurant l'athéisme officiel et rendant hommage à la royauté du Christ. Regarder cet acte comme n'ayant qu'un but temporel, l'envisager comme un acte purement extérieur, par là même comme un acte de fétichisme, sans lien avec ce qui précède, c'est une conception purement subjective et gratuite, qui ne s'accorde ni avec les écrits de Claire Ferchaud, ni avec le communiqué susdit qui en résume fidèlement la pensée. Toujours elle a affirmé le triomphe final de la France, en connexion avec sa conversion.

Quant aux résultats du mouvement vers Loublande, ils s'imposent de plus en plus à l'attention par le nombre croissant et la piété des pèlerins. Invraisemblables, quand elles furent annoncées, il y a deux ans environ, ces manifestations sont aujourd'hui un fait étonnant qu'on ne peut contester et dont les fruits indiquent quel Esprit les inspire.

Semaine du 8 septembre, p. 362 :

Par lettres du 14 juin et du 14 août 1918, l'autorité compétente Nous a informé que le Saint-Siège s'est réservé l'examen et la solution du cas de Loublande.

Dans ces conditions, pour ne pas préjuger les décisions du Saint-Office, il Nous paraît conforme au droit de supprimer toutes les réunions et cérémonies spéciales que Nous y avions précédemment autorisées.

Nous déclarons, en outre, que la commission instituée pour examiner le fait de Loublande a fini sa tâche,

Poitiers, le 2 septembre 1918.

† Louis, évêque de Poitiers.

La *Semaine* du 18 avril 1920, p. 154, annonce ainsi la décision romaine :

A ceux qui, à Notre arrivée dans le diocèse de Poitiers, Nous demandaient Notre pensée sur les *faits de Loublande* et une direction, Nous répondions : « Nous manquons des éléments nécessaires pour nous faire une opinion. D'ailleurs, Rome s'étant réservé l'examen de ces faits et de tout ce qui s'y rapporte, il convient que les catholiques attendent une décision romaine pour y conformer entièrement et pleinement leur pensée et leur jugement. »

Cette décision vient de paraître. Nous la reproduisons telle qu'elle nous est officiellement transmise (suit le texte latin reproduit plus haut : *Mature perpensis... non posse probari*).

« Après mûr examen, les EE. cardinaux, membres du Saint-Office, déclarent que les prétendues visions, révélations, prophéties, etc., qu'on a coutume de désigner sous l'appellation : les faits de Loublande ainsi que les écrits qui s'y rapportent, ne peuvent être approuvés. »

† Olivier-Marie, évêque de Poitiers.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er juillet (vol. 12, p. 294) publient la déclaration suivante du Saint Office :

CIRCA " LES FAITS DE LOUBLANDE "

Post promulgatam in Actis Apostolicae Sedis *(an. XII, vol. XII, n. 4, pag. 113, I), sub die 12 martii anni currentis, Decretum Sancti Officii circa* praetensas visiones, revelationes, prophetias, *etc.*, quae sub appellatione : " Les faits de Loublande " vulgo designari solent, nec non scripta quae ad eadem referuntur, *latum die 10 eiusdem mensis et sequenti die 11 a SSmo Domino Nostro adprobatum et confirmatum, nonnullae in quibusdam diariis et periodicis gallicis gallicae ipsius versiones atque interpretationes et explanationes editae sunt* (1), *quae inditum in eo atque a Sacra Congregatione expresse intentum eorumdem factorum scriptorumque reprobationis sensum penitus excludere seu ad simplicem* defectum adprobationis iuridicae *ex parte Supremae Auctoritatis Ecclesiasticae coarctare nituntur. Ne ex arbitrariis et falsis huiusmodi versionibus, interpretationibus et explanationibus fideles in errorem circa genuinam Sacrae Congregationis mentem forte inducantur, Emi ac Rmi Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, probante Sanctissimo, authenticam, quae sequitur, praefati Decreti gallicam versionem publicandam mandarunt.*

DÉCRET TOUCHANT " LES FAITS DE LOUBLANDE "

Dans l'assemblée plénière du mercredi 10 mars 1920, relation faite des prétendues visions, révélations, prophéties, etc., vulgairement connues sous les noms de faits de Loublande, *et les écrits qui s'y rapportent ayant été examinés, les Eminentissimes et Révérendissimes Cardinaux Inquisiteurs Généraux en matière de foi et de mœurs, après le vote préalable des Consulteurs, ont décrété : « Toutes choses mûrement pesées, la S. Congrégation déclare que les prétendues visions, révélations, prophéties, etc., vulgairement comprises sous le nom de* faits de Loublande, *ainsi que les écrits qui s'y rapportent, ne peuvent être approuvés ».*

Et le jeudi suivant, 11 du même mois, Notre Très-Saint Père le Pape Benoît XV, dans l'audience ordinaire accordée au Révérendissime Assesseur du S. O., a approuvé et confirmé la résolution des Eminentissimes et Révérendissimes Pères, et en a ordonné la publication dans les Acta Apostolicae Sedis.

Donné à Rome, du Palais du Saint-Office, le 12 mars 1920.

L. CASTELLANO, Notaire de la Sup. Congr. du Saint-Office.

(1) On trouvera les principaux passages de journaux et périodiques relatifs à ces traductions et interprétations réunis dans *La Foi Catholique* du 30 avril 1920, t. 25, p. 168-176. (*N. D. L. R.*).

Revues.

— La Revue Bénédictine (Maredsous, par Maredret, Belgique) a recommencé sa publication avec le numéro octobre 1914-octobre 1919 : Dom U. Berlière y a repris son *Bulletin d'histoire bénédictine* au point où il avait dû l'interrompre, à l'année 1914 : on sait que cette bibliographie si utile et si soignée, débute par une section générale sur l'histoire de l'ascétisme et du monachisme, dans laquelle nos lecteurs trouveront, dès ce numéro, d'intéressantes indications. Le Bulletin sera continué de façon à rejoindre peu à peu l'année courante en donnant sans lacune les publications des années en retard.

— Les Études Carmélitaines (rue Libert, 32, Marche, Luxembourg Belge, 15 fr. par an) viennent de faire reparaître elles aussi leur premier numéro (t. 5, 1-2, janvier-avril 1920). A y signaler : les *Constitutions des grands Carmes*, éditées d'après le mss. de Lunel du quinzième siècle ; la traduction de l'*Introduction* du P. Gérard de S. Jean de la Croix à son édition critique de la *Montée du Mont Carmel*, p. 47-68 : le savant éditeur y montre que la *Nuit obscure* forme en réalité les livres IV et V de la *Montée*, en sorte que les livres I à III traitant de la purification *active* des sens et de l'esprit sont continués par ces deux livres consacrés à la purification *passive*. On remarquera surtout l'article du P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur : *Il existe une contemplation active* (p. 3-46). Il y montre que toute la tradition carmélitaine admet une contemplation *acquise* distincte de la contemplation *infuse*, que c'est d'elle que parle St. Jean de la Croix dans la *Montée de Mont-Carmel* : il fait remarquer que le mot lui-même s'y trouve : là où l'édition de Pampelune 1774 (II, 15, p. 150) avait le mot *tener*, l'édition critique donne celui de *adquirir* (II, 13, p. 163), [lequel du reste se trouvait déjà dans les vieilles traductions françaises du P. Cyprien de la Nativité (éd. 1665, p. 60) et du P. Maillard (éd. 1695, p. 84]. L'article expose plus particulièrement la doctrine des PP. Antoine de l'Annonciation et Joseph du S. Esprit, résumant la tradition de l'Ordre.

— Ont aussi repris leur publication les Questions Liturgiques (abbaye du Mont-César, Louvain) et le Tijdschrift voor Liturgie (avant la guerre *Liturgisch tijdschrift*, publié par les RR. PP. Bénédictins d'Affligem).

— La Neerlandia Franciscana reparaît elle aussi à Iseghem : on sera heureux d'y retrouver la bibliographie fort soignée des publications intéressant les études franciscaines. Avec cette bibliographie et celles de l'*Archivum franciscanum* de Quaracchi et des *Estudios franciscanos*, on aura un précieux instrument de travail pour les recherches sur la spiritualité franciscaine.

— Vita Religiosa femminile, Bulletin trimestriel pour les Reli-

gieuses d'Italie et pour leurs Directeurs spirituels et aumôniers (Rome (19), via S. Chiara, 33, 5 L. 50, *U. P.*, 7 L.) : cette nouvelle revue paraissant depuis janvier, se propose de faire une large place, comme il est naturel, aux questions d'ascétisme.

— Seele, revue mensuelle de Vie chrétienne, paraît à Ratisbonne, Habbel éditeur (8 m. par an), depuis juillet 1919 ; signalons parmi les principaux collaborateurs Mgr. Henle, le P. Lippert S. J., le P. H. Holzapfel, OFM, le Prof. Grabmann... Dans le n° 6 (décembre, p. 188-200) le directeur, Dr A. Wurm, donne sous le titre *Religiöse Bücherei für gebildete Katholiken* une bonne vue d'ensemble sur les récentes publications ascétiques et mystiques de langue allemande. La Revue s'adresse aux catholiques cultivés pour les aider dans leur vie spirituelle.

— Au début de sa 15e année (1919-1920) le *Heilig Geist-Blatt*, paraissant à Innsbruck sous la direction du P. M. A. Bader, Cistercien de Stams (Tirol), trace à nouveau son programme (p. 3-6) : on y trouvera un cadre complet d'études sur le S. Esprit (théologie, ascèse, mystique, liturgie, pratique de la dévotion).

Collections.

— Une *série ascétique* est prévue dans la collection de brochures à 0 fr. 40, publiée par la Société d'études religieuses dirigée à Bruxelles par les PP. Prignon et Quevit, OP (5, rue de Leys et Paris, 3, rue de Luynes). Elle vient de s'ouvrir par une excellente étude du P. H. D. Noble, OP. : *Les premières étapes de la vie intérieure*, 16°, 26 p., 1920.

— Dans la Bibliotheca ascetica dirigée par M. F. Brehm (Ratisbonne, Pustet, 24°) viennent de paraître deux nouveaux volumes : 9). *Idea Theologiae asceticae*.., du P. Neumayr S. J., avec en appendice le *Lapis lydius boni spiritus* du P. Druzbicki S. J., XX-372 p., 1919, 3 m. 60 — 10) *Scintillae ignatianae*.., du P. G. Hevenesi SJ., avec un appendice contenant les *Sententiae S. Philippi Nerii*, VIII-376 p., 1919, 3 m. 60.

— L'excellente *collection* de l'éditeur *Kösel* à Kempten et Münich (le pendant catholique de la *Collection Göschen*) contient une série de petits volumes fort commodes (prix actuel 1 m. 90) sur les Mystiques allemands. Trois avaient déjà parus, consacrés au *Bx. H. Suso*, à *Mechtilde de Magdebourg* et à *Eckhart*. Deux autres ont paru en 1919 : IV. *Tauler* par le Dr. W. Oehl et V. *Frauenmystik im Mittelalter* par le Dr. David-Windstosser, ce dernier sur *Ste Hildegarde, Ste Elisabetts de Schönau* et *Marguerite Ebner*. Pour chacun de ces mystiques il y a une introduction assez développée et très soignée, suivie d'extraits en allemand. Les textes en vieil allemand ont subi le minimum de

rajeunissements en fait de construction et de vocabulaire, de façon à devenir facilement intelligibles, sans cesser d'être le texte même de l'auteur : ainsi a été fait pour Mechtilde de Magdebourg (sur le texte de Henri de Nördlingen, qui est lui-même une adaption de l'original rédigé sous la dictée de la mystique par le Dominicain Henri de Halle), ainsi pour Suso, dont l'autobiographie est reproduite en grande partie ; ainsi enfin pour Tauler dont on nous donne 19 sermons sur les 81 de l'édition Vetter. Pour ce dernier on aura ainsi, en attendant la traduction sur l'original que nous promet le P. Hugueny, un choix commode de textes fidèles et facilement accessibles à ceux qu'arrête le vieux dialecte alsacien du grand mystique. De Ste Elisabeth de Schönau sont données (traduites sur l'édition Roth) les visions sur l'Assomption de la Vierge et sur le martyre de Ste Ursule (qui manquent dans les Bollandistes et dans Migne) ; de Marguerite Ebner, des extraits de ses visions et de sa correspondance avec Henri de Nördlingen.

Publications diverses.

— Dom Camille Leduc O. S. B., mort en 1895, avait préparé un abrégé sous forme de catéchisme de l'Année liturgique de Dom Guéranger. Dom Jules Baudot, s'est chargé de mettre au point ce travail et il nous donne un *Catéchisme liturgique* (Tours, Mame, 1920, 12°, 478 p.) contenant sous une forme commode tous les enseignements de l'*Année liturgique*. Avec des introductions générales sur la liturgie et les diverses époques du cycle annuel, il donne une brève étude sur chacune des messes *de tempore* (indication des sources de la liturgie, sens général de la messe, etc). Le livre est excellent comme complément du paroissien pour aider à en pénétrer et goûter pleinement les enseignements. On regrettera peut-être que Dom Baudot n'ait pas fait, à l'exemple de l'*Année liturgique*, une part aux messes *Sanctis*, et aussi à l'office des Vêpres : il est vrai que le volume en eût été beaucoup augmenté et que ces compléments demandaient à être traités d'une façon un peu différente, en raison des parties communes à un grand nombre d'offices. Souhaitons que Dom Baudot, leur consacre un second volume, aussi précis, aussi riche, aussi pratique que le premier : il aura mis aux mains des fidèles le meilleur guide pour apprendre à leurs âmes à vivre vraiment de la liturgie.

— La brochure (*La liturgie en une leçon, Dogme et Ascèse*) que Dom J. Picart OSB. vient de publier en une édition nouvelle très augmentée (Maredsous, 1920, 8°, 48 p., 1 fr.) est, elle aussi, un *catéchisme* où l'on trouvera en 20 questions tous les principes essentiels sur la place de la liturgie dans vie spirituelle. Dans une seconde brochure sur les *Sacramentaux* (8°, 32 p., 0 fr. 50) ces principes sont

appliqués aux consécrations et bénédictions de l'Eglise et au fruit spirituel qu'en peuvent et doivent tirer les fidèles.

— Que si, à côté des principes on veut en goûter l'application, on trouvera deux exemples de ce que peut être une vie spirituelle fortement imprégnée de piété liturgique en lisant la nouvelle édition de *Une âme bénédictine : D. Pie de Hemptinne* (1880-1907), 8°, VIII-306 p., Maredsous, 1920, 4 fr. 50, et le volume : *Une âme d'artiste, Roger Durey*, 8°, 276 p., Toulouse, Privat, 1919.

D. Pie de Hemptinne naît dans une famille admirablement chrétienne, il y grandit jusqu'au jour où il va achever ses études à Maredsous, dans cette abbaye où il entre comme novice en 1897 et meurt jeune prêtre en 1907. C'est donc une croissance toute droite d'âme pure, bonne et généreuse, à qui en octobre 1900 une retraite « révèle l'amour » et la haute sainteté, qui se donne tout entière au travail en elle de cet amour ; la souffrance vient la « finir » jusqu'au moment où après la dernière « grande grâce », de longs mois de maladie, elle est prête pour Dieu. Vie intérieure « très simple et très complexe » : une étude attentive de cette vie, des notes et lettres qui la complètent, révèlera à beaucoup qui ne le soupçonnent pas, ce que peuvent cacher de richesse et de profondeur les dehors tout ordinaires d'une vie de bon jeune homme, élevé chrétiennement et mort après quelques années de vie religieuse humble, généreuse et aimante.

Roger Durey, lui, fils d'un père enterré civilement, n'ayant pas fait sa première communion, élève à l'Ecole des Beaux-Arts de Toulouse, gardé pur par son amour de l'art, tombe malade à 18 ans, est visité par un jeune chrétien G. Savignac, qui le met en relation avec l'abbé G. Chatelard (1) : ce sont les premières avances de Dieu, auxquelles répondent la conversion et la première communion faite à 21 ans, le 17 janvier 1915, puis une admirable ascension d'âme vers Dieu, couronnée par l'entrée (14 août 1916) à la Trappe de Sainte-Marie du Désert, où il meurt encore oblat le 9 avril 1917. Ame d'artiste et d'apôtre, agissante et rayonnante, dont on suit à travers ses lettres délicieuses la marche vers Dieu, et qui à peine arrivée à la foi saisit à fond du premier coup le mystère de fécondité spirituelle de la prière et du sacrifice.

De ces deux âmes si diverses d'origine et de tempérament le trait commun est cet amour de la prière liturgique qui se reflète à chaque page de leurs écrits.

(1) On complètera l'étude de l'âme de R. Durey par deux notices (vrais documents elles aussi) du P. Dubruel sur l'abbé Chatelard tué comme aumônier le 19 mai 1916 (*Messager du Cœur de Jésus*, nov. déc. 1916), et du P. C. B. sur la *vocation* de *G. Savignac*, N.OSB., tombé lui aussi au champ d'honneur en 1915 (Bulletin *Au Revoir*, La Bastiolle, Montauban, janvier-juin 1920).

— L'imprimerie *Nova et Vetera* de Louvain (dépôt à la librairie De Lannoy, chaussée de Haecht, Bruxelles) vient de faire paraître, avec l'*imprimatur* de l'archevêché de Malines, un volume (1920, 8°, 328 p., 5 fr.) sur *La stigmatisée belge* Louise Lateau *de Bois-d'Haine, histoire abrégée d'après ses biographes*. Cet ouvrage résume les volumes publiés par M. le Chan. A. Thiéry pendant la guerre chez les mêmes éditeurs (*Nouvelle biographie de L. L.*, t. I, 182 p., 1915 ; t. II, 670 p., 1916 ; t. III : fasc. 1, 408 p., 1917 ; fasc. 2, 618 p., 1918. Un volume de discussions et de documents avait précédé en 1912, *Bois-d'Haine et la Vie du P. Huchant*, XLIV-840 p.) Cette histoire abrégée ne prétend nullement instituer une discussion critique des faits de Bois-d'Haine, mais elle rendra service en permettant une orientation facile et en reproduisant même quelques passages plus importants des procès-verbaux et rapports d'enquêtes, ecclésiastiques et médicales, sur la célèbre stigmatisée.

Nécrologie.

— Le 23 mars 1920, est mort à Toulouse M. le Chanoine Louis Gondal, S. S., né à Sainte Geneviève (Aveyron) en 1854, ancien professeur aux Grands Séminaires de Limoges, de Lyon, et à S. Sulpice de Paris, où il avait succédé à M. Brugère, enfin Supérieur du Grand Séminaire de Toulouse depuis 1900.

Nous n'avons pas à parler ici de son enseignement et de ses nombreuses publications d'apologétique ou de Théologie. Mais il faut rappeler l'action profonde exercée par lui, surtout pendant les vingt dernières années de sa vie, pour la formation des séminaristes et la direction des prêtres. Le meilleur de ce ministère si fécond restera le secret de Dieu et des âmes qui en ont profité. Deux ouvrages cependant en ont donné quelque chose au public : *Pour bien entendre la messe et la bien dire* (1916) et *Pour bien faire mon Oraison* (1920) : sous leur allure modeste, ces deux petits volumes, le second surtout, contiennent, en un langage dense, invitant à la réflexion plus qu'à la simple lecture, une doctrine et des idées très riches et très personnelles ; dans les conseils sur l'oraison, aucun formalisme, aucune routine, et en même temps toute la piété forte, sérieuse, profonde, pratique, éminement sacerdotale, de la tradition sulpicienne. Après les avoir lus, on n'en souhaitera que plus vivement l'apparition de l'ouvrage posthume beaucoup plus considérable, qu'on nous promet en deux volumes : *Pour mes oraisons. Quelques pensées et quelques prières.*

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Saudreau A. — Manuel de Spiritualité. 2e édition, revue et augmentée. Angers, Grassin, 16°, 358 p.

Watrigant H., S. J. — Bibliographie des récentes publications sur les Exercices Spirituels et les retraites (1914-1919). *CBE*, n. 60, Enghien (Belgique), 1919, 8°, 34 p., 1 fr.

Marchetti O., S. J. — Bollettino di ascetica e mistica : gli studi ascetico-mistici nell' ultimo ventennio. — *Scuola c ttolica*, 18, 461-474.

Martin de Barcelona P. OMC. — Las fuentes historicas de san Francisco. *Estudios franciscanos*, 24, 41 ss.; 195 ss.

Bibliographie des écrits de S. François.

Griselle E. — Essai d'anthologie bibliographique : Mgr Louis Baunard (1828-1919). — *Les Facultés cath. de Lille*, 19, 258-266 ; 303-316.

Somptueuse bibliographie des publications du regretté Recteur de Lille : on y relèvera un certain nombre de travaux intéressant la vie

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité ; elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

spirituelle, et on y trouvera un modèle de ce qu'il serait si souhaitable d'avoir sur les principaux écrivains spirituels du XIXe siècle.

Voir aussi plus haut p. 299. D. Berlière, Neerlandia franciscana ; p. 300, Wurm.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Mahieu J. — La vie spirituelle, trad. par le chan. Hoornaert, Bruges, Beyaert, 16°, 146 p., 3 fr.

Saudreau A. — L'idéal de l'âme fervente. Angers, Grassin, 16°, 474 p., 6 fr. 50.

« L'objet du présent ouvrage est de faire aspirer à la vie unitive. » p. 18 (perfection, moyens, vertus parfaites).

De Smedt Ch., S. J., Bollandiste. — Notre vie surnaturelle. Son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité. 3e édition, Bruxelles, Dewit, 2 vol. 12°, XVI-558 et IX-487 p.

Van Eigen U. CSSR. — Meer volmaaktheid (Plus de perfection). Louvain, Vlaamsche Boekenhalle, 8°, 319 p.

1. L'appel à la perfection : la voix de Dieu, la voix du cœur, la voix des âmes. 2. La perfection but de l'effort humain ; ce qu'elle a d'accidentel et d'essentiel, son idéal. 3. L'homme réalisant sa perfection : la nature et la grâce, l'effort personnel, la prière.

Marchetti O. S. J. — Due sensi della parola « perfezione ». — *Gregorianum*, 1, 286-298.

Il y a une perfection qui est commune aux trois degrés de la vie spirituelle (*incipientes*, *proficientes* et *perfecti*) et il y a une « perfection de perfection » qui est propre au troisième degré.

Raitz von Frentz E. S. J. — Christliche Vollkommenheit und ideales Menschentum. — *Stimmen der Zeit*, 98, 370-379.

Naval F. C.M.F. — De ascetica et mystica ; I. Essentialis distinctio inter utramque. — *Comment. pro Religiosis*, 1, 58-61.

Montagne A. O.P. — L'organisme surnaturel de l'âme chrétienne. — *Vie spirit.*, 2, 17-28.

Lauck W. S. J. — Religiöses Erlebnis und inneres Leben. — *Stimmen*, 99, 27-32.

Noble H. D. O. P. — La conscience et la règle morale. L'activité de la conscience morale. — *Vie spirit*. 1, 394-401 ; 2, 100-108.

Vaughan (Bishop J. S.) — Happiness considered as a motive. — *Irish eccles. record.* 15, 1-8.

Leitão L. — Desinterêsse. — *O Instituto* (Coïmbre) 67, 60-68.

Chapitre d'un livre à paraître prochainement : *Vida superior.*

Hugon E. O.P. — Le mérite dans la vie spirituelle. — *Vie spirit.*, 2, 29-37.

Tarozzi (Mgr V.) — Industrie per la pace interiore. Ed. 3a, ampliata. Roma, Ferrari, 32°, 248 p., 1 fr. 75.

Voir plus haut p. 280, S. E. le card. Mercier, p. 300, H. D. Noble.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Janssen A. — La contrition imparfaite. — *Vie diocésaine* (Malines) 9, 49-73; 844-862.

Discute les objections protestantes contre sa valeur morale et religieuse; montre comment elle mène à Dieu.

Hatheyer F. S.J. — Willensstärkung und Willenserziehung. — *Zeitsch. f. kath. Theol.* 43, (1919) 747-760.

A propos du livre de psychologie expérimentale de J. Lindworsky, S. J., *Der Wille* (Leipzig, Barth, 1919), conclusions sur l'éducation de la volonté.

(Mgr Waffelaert). — De origine mali deque miseriis humanae vitae propter Deum tolerandis. — *Collat. Brugenses*, 19 (1919), 615-627.

Gemelli A. — L'origine del rispetto umano, osservazioni psicologiche sulla sua natura e sui mezzi di combaterlo. — *Rivista del Clero ital.*, 1, 6 ss.; 78 ss.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Barry D. — The constituents and basis of charity. — *Irish theological quarterly*, janv. 1920, 53-62.

Hatheyer F. S. J. — Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe. — *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 44, 78-105; 242-274.

Sur l'objet formel de l'acte de charité parfaite; insiste, à la suite d'Amort, sur le caractère d'amitié, d'amour réciproque, de la charité.

X... — De sanctissima Trinitate contemplatio. — *Collat. Brugens.*, 20, 81-88.

Loughnan H. B. S.J. — The soul of Jesus-Christ. — *Ecclesiast. Review*, 42, 505 516,

Expose la doctrine du Card. Cienfuegos († 1739, cf. Hurter, Nomenclator, IV, n. 373) sur l'union de l'âme du Christ avec le chrétien, dans la communion, après la disparition des espèces sacramentelles.

Hock K. — Veritati! Antwort an die Angriffe des P. Lindworsky, S. J. gegen das Buch : Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Würzburg, Bauch, 8°, 32 p.

Cf. plus haut (janvier) p. 106.

Ehrard. — La vie mystique. Chez l'auteur, curé à Orbey, près Colmar.

Dimmler E. — Mystik, Gedanken über eine Frage der Zeit. Günzburg, Hug. 1919, 88 p., 1 m. 50.

Joret D. O. P. — L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique. — *Vie spirit.*, 2, 38-49 ; 109-140.

« ... La contemplation mystique fait partie intégrante de la perfection chrétienne, et toute âme qui jouit de l'état de grâce possède en elle-même de quoi y parvenir un jour. » Il faut s'y disposer par la pratique des vertus morales, l'exercice de la méditation nous y achemine ; l'effort d'intuition sur la vérité divine y prépare immédiatement l'âme dont la charité dirige et soutient les efforts : enfin le S. Esprit accorde la contemplation mystique.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La mystique et la doctrine de saint Thomas sur la foi. La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la Grâce. — *Vie spirit.*, 1, 361-382 : 2, 1-16 ; 81-99.

G, J. episc. Brug. (Mgr Waffelaert). — Notanda quaedam utilissima ad rite intelligenda opera scriptorum contemplativorum adque ipsam contemplationem divinam exercendam. — *Collat. Brug.*, 19 (1919), 610-614.

Conclusion des articles parus en 1914 (19, 498 ss., 547 ss.) sur les dons de conseil, de sagesse et d'intelligence *ad mentem Rusbrochii.*

Voir aussi p. 299, P. Marie-Joseph du S. C.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Gondal I. L., S. S. — Pour bien faire mon oraison. Paris, Lethielleux, 32°. 222 p., 2 fr.

Mahieu J. — Het inwending gebed (L'oraison mentale). — *Het geestelijk leven*, n. 5. Louvain, Vlaamsche Bockenhalle, 12°, 194 p.

I. Préparation à la prière ; les circonstances de la prière, la dévotion et les difficultés dans la prière. II. 1. La méditation : description, méthodes, parties. 2. La prière affective : description, exercice pratique. 3. L'oraison de simple regard : description, conseils pratiques.

Sempé L. S. J. — L'Oraison mentale : notion ; rôle dans la vie spirituelle ; nécessité de la méthode ; règles générales, précisions complémentaires. — *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 293-299 ; 433-439.

« ... elle est le moyen normal de nous *assimiler* pleinement les enseignements du Christ et de les *transformer* en énergie surnaturelle... (elle) ne sortira tout son effet que si elle est, je ne dis pas *servilement*, mais *sagement* méthodique. »

Voltas P. C.M.F. — De aperienda, directionis causa, Superioribus

conscientia. — *Comment. pro religiosis*, I, 83-91 ; 117-124 ; 145-151.

Etude sur le canon 530 du CIC; ce canon exclut la direction obligatoire par le supérieur, mais laisse la liberté d'y recourir : avantages et inconvénients de ce recours.

Gardeil A. O. P. — L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion : la Dévotion. *R. Thomiste*, ns. 3, 14-38.

L'allégresse spirituelle effet propre de la dévotion. — Les dévotions : dévotions dogmatiques, essentielles à la vie dévote... dévotions de pure dévotion, auxiliaires et en soi facultatives... ; entre les deux, dévotions mi-dogmatiques v. g. le Sacré-Cœur. le Rosaire... s'attache à en distinguer les éléments dogmatiques et de pure dévotion.

Guardini R. — Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes. Mainz, Grünewald, 1919, 16°, 60 p., 2 m. 75.

Garriguet L. — Le Sacré-Cœur de Jésus, Paris, Bloud, 8°, 559 p., 15 fr.

Truptin E. — Les promesses du Sacré-Cœur. Paris, Téqui, XII-334 p., 5 fr.

Relève *16 promesses générales* dans les écrits de sainte Marguerite Marie (éd. Gauthey), en étudie l'authenticité historique et théologique, consacre un chapitre à chacune.

Boeminghaus E. S. J. — Herz-Jesu-Andacht und Christen von Heute. *Stimmen*, 99, 97-111.

Cathrein V. S. J. — Die Verheiszungen des gottlichen Herzens. Freiburg-Br., Herder, 1919, 12°, IV-62 p. 1 m. 30.

Gomá (Canon. I) — Maria madre y Señora. Fundamentos y valor de piedad de la Esclavitud. Barcelona, Libreria catolica. 12°, 256 p.

Voir plus haut p. 301. **Leduc-Baudot ; J. Picard.**

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Gonzalez y Gonzalez E — La vocación al Sacerdocio. Madrid; Hernandez, 16°, 1919, 56 p., 1 p.

Commentaire sur la décision du S. Siège au sujet du livre de M. Lahitton et étude sur la vraie notion de la vocation.

Honnef J. — Das Priesterideal des hl. Bernard. Der Priester in seiner Berufung, seinem Leben und Wirken nach der Darstellung des hl. B. — Ein Lebensbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums. Düsseldorf, Schwann, 1919, 8°, XII-198 p., 5 m.

Longhin (Mgr A. G.) O.M.C. — Il sacerdote alla scuola di Nazareth, Conferenze. Vedelago, 16°, 188 p.

Rosler A. C. S. S. R. — Das aszetische Priesterideal : 2. *Non multos patres*. — *Theolog. prakt. Quartalschrift* (Linz) 73, 159-169.

Facchinetti V. — « Siate apostoli ». — Il « tutto serafico in ardore » e il problema dell' apostolato. — *Biblioteca franciscana*, 3, Quaracchi, 1919, 8°, 350 p., 5 fr.

Etudie en S. François, un modèle de la vie apostolique.

Millot J. — Mariage, célibat, vie religieuse. Pour les jeunes filles. Paris, Téqui, 1919, 16°, 285 p., 3 fr. 50.

Thévenot E. — La novice parfaite. Conseils spirituels et législation canonique. Paris, Téqui, 18°, x-202 p.

Dutoit (Chan. H.) — Les étapes de l'éducation chrétienne. I. Tourcoing, Duvivier, 8°, 268 p.

Galli M. — L'istruzione e l'educazione religiosa del fanciullo. Milano, Vita e Pensiero, 8°, VIII-208 p., 3 fr. 75.

A. e G. — Formiamo il bimbo al sopranaturale. Genova, Scuola Artigianelli, 32°, 60 p.

Von Dunin-Borkowski S. S. J. — Reifendes Leben. Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend. Berlin, Dümmler, 362 p.

Ballings M. S J. — *Excelsior !* Een Boek voor studenten (Livre pour collégiens). Alken, Bode van het H. Haat, 8°, 316 p.

I. L'idéal et sa poursuite (humilité, prière, effort). II. L'objet de la lutte (frottement des caractères, respect humain, silence, obéissance, étude, sincérité, pardon, tempérance, les pensées, les vacances.)

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Prières choisies parmi les plus beaux **Psaumes**. Paris, de Gigord, 18°, 2 fr. 50.

Dans la souffrance, joie, repentir, espérance.

Marriott G. L. — The autorship of a homily attributed to **S. Macarius of Egypt**. — *Journal of theol. stud.*, 21, 177-178.

Mason A. J. — **Macarius of Egypt**. — *Ibid.* 21, 266.

Rectification sur un point de la note précédente, concernant l'homélie 50 de Migne, t. 34, 816.

Dionysius the Areopagite. — On the divine Names and Mystical theology, translated by the late **C. E. Rolt**. London, Soc. f. Prom. Christ. Knowl., 8°, VIII-228 p. 7 s. 6 p.

Angiola da Foligno (Beata). — La via della Croce. — Firenze, Giannini, 24°, 1919. 28 p., 1 l. 80.

Michel Angel P. — Sobre la paternidad del « Tratado de la Oración y Contemplación » — *Estudios franciscanos*, 23 (1919), 241-259.

Michel Angel P. — A proposito del « Tratado de la Oración » : el ampliador. — *Ibid.* 24, 93-113.

Sur la question S. Pierre d'Alcantara-Louis de Grenade; discute les arguments du P. Cuervo en faveur de celui-ci.

Bona (Card. G.) — Principii e Documenti di vita cristiana, versione del C. **Somis**, riveduta e corretta da **Mgr Vatasso**. Roma, Pol. Vaticana, 32°, XII-240 p., 1 fr.

Huby V. — Traité de la Retraite, utile à tous et nécessaire à plusieurs. — *C. B. E.* n. 63. Enghien (Belg.), 8°, 76 p., 1 fr. 50.

Réédition par le **P. Watrigant** de l'éd. Vannes, 1680; l'approbation est de 1672.

Voir plus haut p. 299. **S. Jean de la Croix**; p. 300, **Neumayr, Hevenesi, Tauler.**

II. — DOCUMENTS.

Verriele A. — Les Séminaristes de S. Sulpice morts au champ d'honneur. Limoges. 8°, 496 p.

Intéressants documents de vie intérieure, cf. G. GOYAU, *Les ouvriers de la moisson*, CORRESPONDANT, avril 1920. 279, 117-130.

Von Oer S. O. S. B. — *Ora et labora*, Leben und Sterben von Laienbrüder der Beuroner Benediktinerkongregation. Freiburg-Br., Herder, 12°, 196 p., 1919, 3 m. 75.

Lamy E. — Les treize paroles du pauvre Job. — *Revue générale* (Bruxelles) 15 mars 1920, 265-274.

Projet de préface pour un livre sur la guerre et la souffrance.

N... — Un altro fiore di Cristo : la conversione di Biagio Antonelli. Bagnorea, 1919, 16°, X-48 p., o l. 60.

Kinsman F. J. — *Salve Mater*. London-New-York, Longmans, 8°, 302 p.

Récit de son « expérience ecclésiastique » et de sa conversion par l'ancien évêque protestant de Delaware. Cf. **Lappin H. A.** *Fred. J. Kinsman's Apologia pro vita sua*. CATHOLIC WORLD, 111, 145-163.

Ward (Miss. M.) — Father Mathurin : a memoir with selected letters. London, Longmans.

Notes et lettres sur la vie spirituelle du converti de Cowley, mort en 1915 dans le torpillage du *Lusitania*.

Von Oer S. O. S. B. — Das Tagebuch meiner Mutter. Freiburg-Br., Herder, 1919, 12°, VI-88 p., 3 m. 60.

Récit de conversion.

Verkade W. O. S. B. — Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen einer Maler-Mönches. Freiburg-Br., 8°, 264 p., 5 m. 80.

Récit de conversion; édition néerlandaise : *Van Ongebondenheid en Heilige Banden*, 's Hertogensbosch, Teuling.

Voir plus haut p. 302, **D. Pie de Hemptine, R. Durey**; p. 303. **L. Lateau.**

III. — TRAVAUX.

Meikle W. — Vocabulary of Patience in the Old Testament. — *Expositor*, mars 1920.

Fischer J. — Ehe und Jungfraulichkeit in Neuen Testament. — *Biblische Zeitfr.* IX, 3/4. Münster, Aschendorff, 1919, 8°, 80 p. 2 m. 20.

Frey J. B. S.S.p. — Le concept de vie dans l'Evangile de S. Jean. — *Biblica*, 1, 211-239.

Conditions de cette vie, de la part de Dieu, de la part de l'homme ; sa nature, son terme, ses effets (lumière, rassasiement, toute-puissance de la prière, résurrection).

Sempé L. — Les caractères de la piété dans la primitive Église : Les pratiques religieuses ; les œuvres. *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 299-308 ; 439-447.

Ferrar W. J. — Egyptian monasticism. — *Church quarterly rev.*, janvier 1920.

Pastè R. — Il monachismo antico in Vercelli. — *Archivio della Società vercellese di storia e d'arte*, 1919, n. 2.

Sur la part d'Eusèbe de V. dans le développement du monachisme occidental.

Van Roey E. — De caritatis in ceteras virtutes regimine quid doceat Augustinus. *Vie dioc.* (Malines), 9, 104-120.

Maréchaux B. O.S.B. — La construction ascétique de S. Augustin : Les caractères de l'antique spiritualité. — *Vie spirit.*, 1, 409-417 ; 2, 50-58 ; 141-147.

1) Pas d'immunité complète du péché et pas de perfection absolue ici bas — perfection réalisable dans la vie présente — lutte décisive contre l'orgueil : humilité et charité. 2) « Tenant compte du mal qui est en nous, l'antique spiritualité est caractérisée par la crainte de Dieu, la très instante prière, la mortification étendue à tout, la soumission de l'esprit et du cœur. »

Ficarra A. — S. Girolamo e la vita religiosa nel medio evo. — *Vita e pensiero*, 20 janv. 1920.

Wolff O. O. S. B. — Mein Meister Rupertus. Ein Mönchsleben aus dem XII Jahrh. — Freiburg-Br., Herder, 8°, 210 p., 6 m. 80.

Esquisse de la vie intérieure d'un moine d'après les écrits de Rupert de Deutz.

Scheuten P. — Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung (12-14 Jahrh.) Münster, Aschendorff, 8°, XX-124 p., 7 m. 20.

Fredegando de Amberes O. M. C. — Organización y acción de la orden franciscana segun la regla. — *Estudios francisc.*, 24, 129-143.

Conclut ainsi : Las bases de la organización franciscana son 1) el desasimiento absoluto (tanto de la orden colectivanente como de los

individuos) de habitación, del dinero y cualquier otra cosa ; 2) la adhesion especial a la Santa Sede por intermedio del Ministro general y del Cardenal Protector, y la dependencia de todos los frailes con relación al jefe de la Orden ; 3) las formas de la actividad franciscana son ; a) el cuidado de los enfermos ; b) el trabajo manual dentro el espiritu de oración ; c) y la tercera forma mas importante, la predicación de la qual nace la organización de los estudios.

Pou y Marti J. M. O. F. M. — Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV). — *Archivo Ibero-Americano*, II, mars-décemb. 1919.

Pannoncini I. — Il sentimento religioso a Firenze dalla caduta della reppublica alla fine del cinquecento. — *Rassegna nazionale*, 26, 122-136 ; 215-231.

Vicente de Peralta. — Místicos franciscanos. — *Estudios francisc.*, 23, 203-211 ; 280-302.

Sur la *Mystica theologia* d'Henri de la Balme.

Robinson (Miss. G.) — In a medieval library, a study in prereformation's religious litterature. London, Sands, S. Louis, Herder, 1919, 243 p.

Extraits, avec notices, des écrivains anglais entre 1400 et 1540, en vue de caractériser la piété du clergé et des laïques à cette époque.

Mc Namee J. J. — Our silent congregations. — *Irish. ecclesiast. record*, 15, 177-185.

Recherche la cause de la tendance au silence et à la passivité dans les cérémonies publiques de la part des paroissiens irlandais ; remèdes à y apporter.

Echevarria T. C. M. F. — Los prodigios de Limpias o sea ensayo historico, artistico y teologico de su santissimo Cristo de la Agonia. Madrid, Corazón de Maria, 1919, 12°, XII-386 p.

Urbano L. O.P. — Los prodigios de Limpias a la luz de la teologia y de la ciencia. Madrid, Ciencia Tomista, 1919.

Camporredondo (Canonigo P. S.) — El Santo Cristo de Limpias. Ligero estudio sobre los prodigios que se le atribuyen. Santander, V. Oria.

Voir plus haut p. 288, **Durantel** ; p. 291, **Seillière**.

Toulouse. — Imp. Catholique Saint-Cyprien, I. Vidaillon. — *Le Gérant* : A. SOUCASSE.

ETUDES

Fondée en 1856, paraissant deux fois chaque mois, le 5 et le 20, par fascicule de 144 pages grand in-8, la Revue comporte, avec des articles de fond, des mélanges, une recension des livres nouveaux, et des bulletins, résumant, sur un point d'intérêt majeur, le mouvement contemporain.

Revue de haute vulgarisation, avant tout religieuse, les **Etudes** font la première place à des sujets que leur importance unique maintient à l'ordre du jour, et auxquels l'intérêt passionné de presque tous les hommes intelligents assure en notre temps un surcroît d'actualité. Les sciences historiques et philosophiques, la sociologie, la littérature et l'art même, les questions d'éducation et d'enseignement, de méthodes et d'applications scientifiques, ont aussi leur place dans les **Etudes**.

Les abonnements partent du 5 janvier, du 5 avril, du 5 juillet et du 5 octobre.

Un an : France..... **30** fr. — Étranger (Union postale)..... **35** fr.
Six mois : France..... **16** fr. — Étranger — ..... **18** fr.

Un Numéro : 2 francs

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Sous ce titre, les **Etudes** ont inauguré en 1910 la publication d'un recueil technique de mémoires et de notes portant exclusivement sur des sujets de doctrine, littérature et histoire religieuses. La théologie dogmatique et positive, l'histoire des institutions, livres et rites religieux, chrétiens et non chrétiens; l'exégèse et ses sciences auxiliaires; la psychologie religieuse, la philosophie dans ses rapports avec le dogme, l'histoire ecclésiastique y ont leur place.

Chaque livraison contient des articles de fond; des notes ou mélanges, portant sur des points d'érudition ou de doctrine étroitement limités; un bulletin technique d'ancienne littérature chrétienne, d'exégèse ou d'histoire des religions.

De 1910 à 1914, les **Recherches** paraissaient tous les deux mois; depuis la reprise de leur publication, en 1916, on a dû provisoirement modifier la périodicité : au lieu de 6 fascicules, la Revue ne comporte plus que 3 fascicules *doubles*.

Les abonnements partent de janvier.

France..... **10** fr. — Union postale..... **12** fr.
Pour les abonnés des **Etudes**... **8** fr. — — ..... **10** fr

Prix du fascicule double... : 4 fr.
Prix des années écoulées.. : 15 fr.

Adresser les abonnements à

M. L'Administrateur des **Etudes**
5, Place Saint-François-Xavier, Paris (VIIe)

Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

VIENT DE PARAITRE

Cardinal Louis BILLOT S. J.

LA PAROUSIE

Un volume 8°, 352 pages : 9 fr.

QUATRIÈME ÉDITION

Lucien ROURE, Rédacteur aux " Etudes "

LE MERVEILLEUX SPIRITE

Un volume 8°, 354 pages : 7 fr.

P. TÉQUI, Editeur, 82, Rue Bonaparte, 82 — PARIS (6e)

VIENNENT DE PARAITRE

UN CARACTÈRE
LE CARDINAL MERCIER

Les idées saines. — La force d'âme. — L'idéal religieux.

Par le P. Eug. ROUPAIN S. J.

— Un volume 12°, 138 pages : 2 francs —

CARNET DE JEANNE D'ARC

1412-1431

NOTES A L'USAGE DES CONFÉRENCIERS

Par le P. Eug. ROUPAIN S. J.

Un volume in-12°, 168 pages, 2 fr. 50.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON